هيجل
مؤسس الفلسفة الطبيعية

اسم الكتاب : هيــــجل

اسم المؤلف : يوسف ابو الحجاج الأقصري

اسم الناشر : مكتبة زهران - دار الراوي

رقم الايداع : ١٥٥٠١ / ٢٠١٨

الترقيم الدولي : ٣-١٠٧-٣٤٩-٩٧٧-٩٧٨

فلاسفة غيروا مجرى التاريخ

هيجل

مؤسس الفلسفة الطبيعية

يوسف أبو الحجاج الأقصري



تقديم

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

وبعد

هذا اصدار عن فيلسوف المانيا الشهير (فريدريك هيجل) ذلك الفيلسوف الألماني المولد والنشأة والفكر أيضًا والذي أصبح له مدرسة فلسفية فكرية سميت باسمه (المدرسة الهيجيلية) والتي راحت تطرح فكرة وفلسفته في شتى انحاء العالم، كان محبا لبلاده عاش في ألمانيا ومات فيها في 14 نوفمبر 1830م.

غايتي الأولى من هذا الكتاب أن أضع بين يدي القارئ شرحًا مكتملًا لمذهب هيجل وليس هناك كتاب في لغتنا، فيما أعلم، يحقق هذه الغاية. وإنما هناك كثير من الكتب تشرح المنطق في تفصيل أو إيجاز؛ وهناك كتب أخرى كثيرة تدرس جوانب معينة في فلسفة هيجل: كالأخلاق، أو الجمال... إلخ كما أن هناك كتبًا تشرح المبادئ العامة في فلسفته دون أن تتعرض بالتفصيل لألوان الاستنباط، ثم هناك، أخيرًا كثير من الكتب في نقد هذه الفلسفة. لكن القارئ العربي مع دراسته لجميع هذه الكتب الشارحة أو الناقدة، لا يستطيع أن يخرج في النهاية بنظرة متكاملة ومرتبطة عن مذهب هيجل وهو ما أدى إلى هرب الشراح والمفسرين، ولجأ بعضهم إلى كتابات هيجل نفسه الباحث، فسوف تواجهه مهمة عسيرة عسرًا شديدًا هي: هضم نحو عشرة أو إثني عشر مجلدًا- على الأقل- قبل أن يتمكن من

تحصيل فكرة متكاملة عن مذهب هيجل كله (وحتى في مثل هذه الحالة، فإنه لا يكون، بالطبع، قد قرأ جميع مؤلفات هيجل).

وكتابنا هذا يتضمن شرحًا وتفسيرًا للمبادئ العامة لفكر هيجل، وهو يعرض، في الأجزاء التالية، استنباط المذهب كله في شيء من التفصيل، باستثناء فلسفة الطبيعة التي عرضناها عمومًا في شيء من الإيجاز. وهذا الاستثناء له مبررات وأسباب معينة ذكرناها في مكانها المناسب. وملخص هذه الأسباب أنه لا يوجد الآن طالب يحتاج إلى العلم بتفاصيل فلسفة الطبيعة التي عفى عليها الزمان فأصبحت بغير قيمة تذكر.

إن وعورة كتابات هيجل مشهورة جدًا؛ ولهذا فقد حاولت التبسيط بصفة خاصة؛ حتى أن الطالب الذي يستطيع أن يقرأ مؤلفات هيجل سوف يجد هنا- أو هذا ما أتعشمه- كل أفكار هيجل الأساسية معروضة في سهولة ويسر بقدر المستطاع. أما الطالب الذي يشعر بأنه لديه استعدادًا لقراءة النصوص الأصلية لهيجل ذاتها، فإنه إذا ما قرأ كتابنا هذا جنبًا إلى جنب مع الاستنباطات الهيجلية الأصلية، فإنني واثق أن كثيرًا من الصعوبات سوف تتضح أمامه. فإذا كانت هناك طريقتان لمحاولة تبسيط الفكرة الصعبة: الأولى: هي امعان التفكير فيها وتقليب النظر، ثم شرحها في عبارة سهلة. والثانية: هي إغفال التصورات الصعبة، أو تشويهما وتجريدها من عمقها، ثم جعلها سطحية بحجة التبسيط- فقد وضعت نصب عيني الطريقة الأولى كمثل أعلى وتجنبت الطريقة الثانية، أما مدى نجاحي أو فشلي في ذلك فهذا أمر ليس لي بالطبع أن أحكم فيه.

بقي أن نقول إن تركيز فكر معلم عظيم (مثل هيجل) في حيز ضيق، لابد بالضرورة أن يتضمن قدرًا من الاجحاف به وأنا أدرك ذلك بصفة خاصة في مجالي: فلسفة الفن، وفلسفة الدين، فقد خلف لنا هيجل في هذين المجالين ثروة هائلة حتى أن الفصول التي اضطررت فيها على تلخيص هذين المجالين، مع أنها حوت فيما أعتقد، المبادئ الأساسية، فيهما، فإنها لا يمكن أن تعطينا سوى فكرة ضئيلة عن هذه المجالات الشاسعة التي ارتادها هيجل، أو عن الثروة الغزيرة لأمثلته العينية، أو عن المعرفة العظيمة التي أثرها بها في هذه الدراسات، أو عن عميق نظرته واتساعها.

ومع هيجل وفلسفته أترككم مع هذه الرحلة الرائعة وأفكار ذلك الفليسوف الألماني.

والله الموفق والمستعان

المؤلف

يوسُف أبو الحجاج الأقصري

الفصل الأول

عصر هيجل وتواريخ هامة في حياته

أن عصر هيجل كان يموج بتيارات متضاربة في السياسة والأدب والفلسفة... الخ. والواقع أننا لا نستطيع أن نفهم الفلسفة الهيجلية على نحو دقيق ما لم نلم بطرف- على الأقل- من أحداث هذا العصر. وتلك نفسها فكرة هيجل الذي يقول في تصديره، (لفلسفة الحق): (إن كلا منا هو ابن عصره، وكذلك فإن الفلسفة هي في عصرها ملخصا في الفكر. وكما أن من الحمق أن نتخيل إمكان تجاوز الفرد لعصره، فكذلك من الحمق أن نتصور إمكان تجاوز الفلسفة لعصرها الخاص). ولما كان من المتعذر دراسة العصر الذي عاش في هيجل بالتفصيل، فسوف نكتفي بذكر الجدول الآتي الذي يبين أهم الأحداث التي وقعت في عصر هيجل، وقد صنفه (كوفمان) في كتابه عن هيجل.

أهم الأحداث التي وقعت في عصر هيجل

السنة	أحداث العصر	أحداث خاصة بهيجل
1729	ميلاد الأديب الألماني (لسنج)، وصديقه الفيلسوف الألماني (موسى فندلسون).	
1732	ميلاد الموسيقار النمسوي فرانز هايدن.	ميلاد جورج لودفيج هيجل (الأب). (والد هيجل)

السنة	أحداث العصر	أحداث خاصة بهيجل
1741		ميلاد ماريا ماجدلينا فروم (الأم). (أم هيجل)
1743	ميلاد ف.ه. باكوبي.	
1744	ميلاد هورد.	
1746	أول كتاب لكانط: (أفكار حول التقدير الحقيقي للقوى الحية).	
1749	ميلاد جوته أديب ألمانيا الأكبر في 28 أغسطس.	
1756	ميلاد الموسيقار النمسوي موتسارت.	
1759	ميلاد (شيلر) و(هاندل) والشاعر الاسكتلندي (روبرت بيرنز).	
1762	ميلاد الفيلسوف الألماني (فشته).	
1764	فينكلمان يصدر كتابه الشهير (تاريخ الفن عند القدماء).	
1765	المقالات الجديدة عن العقل البشري، للفيلسوف الألماني ليبنتز تصدر وفيها مناقشة لآراء لوك التي عرضها في كتابه (مقال عن العقل البشري).	
1766	لسنج يصدر كتابه (لاوكؤون).	

السنة	أحداث العصر	أحداث خاصة بهيجل
1767	ميلاد أ .ف. شليجل.	
1768	ميلاد (شلاير ماخر)- وفاة (فينكلمان).	
1769	ميلاد نابليون بونابرت.	تزوج الوالدان في 29 سبتمبر. (أبو وأم هيجل)
1770	ميلاد الموسيقار بيتهوفن، والشاعر (هولدرلين)، والشاعر الإنجليزي وردزورسه.	ميلاد هيجل في 27 أغسطس.
1772	ملاد ف. شليجل، ونوفاليس، والشاعر الإنجليزي كوليردج. ولودفيج تيك.	
1773	ميلاد فريز Fries- جوته يصدر في نفس العام أولى مسرحياته (جوتس).	ميلاد كريستين شفيقة هيجل.
1774	أو قصة لجوته: (آلام فارتر).	
1776	إعلام استقلال الولايات المتحدة الأمريكية وفاة الفيلسوف الإنجليز دفيد هيوم، وميلاد الفيلسوف والمربي الألماني هربارت.	
1778	وفاة فولتير و(روسو).	ميلاد كريستيانا شارلوت يوحنا فيشر (أم لودفيج ابن هيجل غير الشرعي).

السنة	أحداث العصر	أحداث خاصة بهيجل
1779	لسنج يصدر مسرحيته الشهيرة (ناتان الحكيم)- وجونه يصدر مسرحيته (ايفيجيني في توريد)، والموسيقار جلوك يؤلف أروع أوبراته ايفيجيني في توريد).	
1780	لسنج يصدر كتابه (تثقيف الجنس البشري).	
1781	وفاة لسنج. كانط يصدر كتابه (نقد العقل الخالص) وشيلر يصدر مسرحيته (قطاع الطرق)، وفوس Voss يترجم (الأودبسا).	
1783	كانط يصدر كتابه (مقدمات لكل ميتافيزيقا)، ومندلسون يصدر (أورشليم).	وفاة والدة هيجل في 21 سبتمبر وهو في الثانية عشرة.
1785	كانط يصدر (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق)- وياكوبي بصدر (مذهب اسبينوزا).	
1786	وفاة فردريك الأكبر- موتسارت يؤلف أوبرا (زواج فيجارو). ياكوبي يهاجم (مندلسون).	

السنة	أحداث العصر	أحداث خاصة بهيجل
1787	كانط يصدر الطبعة الثانية من كتابه (نقد العقل الخالص). جوته يعيد كتابة مسرحيته (ايفيجيني في توريد)- ميلاد الشاعر الألماني لودفيج أولاند L'Uhland- ووفاة مؤلف الأوبرا الألماني جلوك Gluck'.	
1788	ميلاد شوبنهور- وميلاد الشاعر أيشندروف- وميلاد الشاعر الإنجليزي بابرون كانط يصدر كتابه (نقد العقل العملي) وموتسارت يؤلف (سيمفونية جوبتر).	هيجل يتخرج من المدرسة الثانوية، ويلتحق بمعهد توبنجن الديني.
1789	اندلاع الثورة الفرنسية. ياكوبي يصدر الطبعة الثانية من كتاب (مذهب اسبينوزا). شيلر يصدر كتابه: (التاريخ العام).	
1790	كانط يصدر كتابه (نقد ملكة الحكم)- جوته يصدر قصة (فاوست).	هيجل يحصل على الشهادة في الفلسفة من معهد توبنجن.
1791	موتسارت يؤلف (الناي السحري) و(صلاة الجناز)... ويموت.	ميلاد ماري فون توشر زوجة هيجل.

السنة	أحداث العصر	أحداث خاصة بهيجل
1792	الفرنسيون يبدأون في ترديد عبارة (غزو ألمانيا) فشته يصدر كتابه (نقد لكل وحي)، ميلاد الشاعر الأنجليزي (شللي) ومؤلف الأوبرا الإيطالي روسيني Rossini.	
1793	إعدام لويس السادس عشر. كانط يصدر كتابه (الدين في حدود العقل الخالص)- موجة عنيفة تجتاح فرنسا مطالبة بإلغاء الديانة المسيحية وتجيد العقل. ترقية نابليون من رتبة كابتن إلى رتبة جنرال. مقالة شلنج الأولى (68 صفحة عن الأساطير).	هيجل يكتب مقالة (الديانة الشعبية) ويؤدي الامتحان الأخير في اللاهوت في معهد توبنجن ثم يذهب إلى مدينة بيرن في سويسرا ليعمل مدرسًا خصوصيًا.
1794	إعداد روبسير. فشته يصدر كتابه (مذهب العلم).	
1795	بروسيا تعرض على فرنسا تقسيم بولندا ثلاثة أقسام. كانط يصدر كتابه (السلام الدائم) شلنج يصدر (حول الأنا). شيلر يصدر: (التربية الجمالية للإنسان) وجوته يصدر قصته: (تلمذة فلهلم مايسرت). ميلاد الشاعر الإنجليزي (كيتس).	هيجل يكتب مقالات أخرى: (حياة يسوع)، (وضعية الديانة المسيحية)، (وقد نشرا فيما بعد عام 1907).

السنة	أحداث العصر	أحداث خاصة بهيجل
1796	الفرنسيون يغيرون على جنوبي ألمانيا. حملة نابليون الشهيرة على إيطاليا. جوته يصدر (تلمذة فلهلم مايستر الكتاب السابع والثامن). وفاة الشاعر الأسكتلندي روبر بيرنز.	هيجل يقوم بنزهة في جبال الألب السويسرية ثم يغادر بيرن.
1797	كانط يصدر (ميتافيزيقا الأخلاق) (جزآن) وشلنج (أفكار لفلسفة الطبيعة- وهبلدرلين قصته الغنائية (هيبريون) الجزء الأول، وفاة شوبيرت Schuber.	هيجل يذهب إلى فرانكفورت ليعمل مدرسًا خصوصيًا.
1798	الفرنسيون يستولون على روما، ويسجنون الباب في فرنسا. فشته يصدر (فلسفة الأخلاق) وينهم بالإلحاد. حملة نابليون على مصر. نابليون أول قنصل. كانط يصدر (علم الأنثروبولوجيا). شلنج يصدر (في روح العالم).	

أحداث خاصة بهيجل	أحداث العصر	السنة
هيجل يكتب مقالة: (روح الديانة المسيحية ومصيرها). (نشرها نول ضمن مؤلفات الشباب اللاهوتية عام 1907). وفاة والده في 14 يناير.	فيشته يصدر (نداء إلى الجمهور) ويغادر فيينا إلى برلين. شلنج يصدر (التخطيطات الأولى لفلسفة الطبيعة). شلير ماخر يصدر (في الدين). هيلدرلين يصدر الجزء الثاني من قصته الغنائية (هيبريون).	1799
	ميلاد (هايني) و(بلزاك). الفرنسيون يغزون إقليم بافاريا. كانط يصدر (المنطق). فشته يصدر (مصير الإنسان). شلنج يصدر (مذهب المثالية الترنسندنتالية). شيلر يصدر المسرحية الثلاثية: (فالنشتين).	1800
هيجل يذهب إلى فينا ويكتب (الفرق بين مذهبي فشته وشلنج) يكتب رسالة باللاتينية عنوانها (مدار الكواكب) 27 أغسطس عيد ميلاده (31) ينال وظيفة محاضر بلا أجر بجامعة بينا وهي أول وظيفة له في السلك الجامعي.	فشته: (تقرير واضح وضوح النهار إلى الجمهور) شلير ماخر يصدر (مناجاة). شيلر يكتب مسرحيته: (ماري استيوارت). أ.ف شليجل يترجم (هاملت) لشكسبير. وفاة نوفاليس.	1801

السنة	أحداث العصر	أحداث خاصة بهيجل
1802	نابليون يصبح قنصلا مدى الحياة شيلر يصدر مسرحيته (فتاة أورليانز) كتابات نوفاليس تصدر في مجلدين. شلنج يكتب كتابه (برونو).	هيجل يشترك مع شلنج في إصدار جريدة (النقد الفلسفي) ويكتب في المجلد الأول: (في طبيعة النقد الفلسفي)، (الحس المشترك وتناوله للفلسفة)، (العلاقة بين المذهب الشكي والفلسفة)، وفي المجلد الثاني: (الإيمان والمعرفة) و(في الطرق العلمية لدراسة الحق الطبيعي، ومكانته في الفلسفة العملية، وصلته بعلوم القانون الوضعية.
1803	شلنج يصدر (محاضرات في منهج الدراسات الأكاديمية). و(أفكار لفلسفة الطبيعة) (طبعة منقحة)، ويغادر بينا إلى بلغاريا ويؤسس الجريدة الجديدة لعلم الطبيعة النظري. وفاة هردر.	
1804	نابليون يجتاح أوروبا. وفاة كانط. كوج يخلف كانط في كرسي. الفلسفة بجامعة كونجسيرج. فريز يصدر (مذهب في الفلسفة). شلنج يصدر (فلسفة الدين). شيلر يصدر مسرحيته (فهلم تل). بيتهوفن يؤلف (أوبرا فيدلو).	اختيار هيجل عضوا بجمعية. (الفلسفة الألمانية)

السنة	أحداث العصر	أحداث خاصة بهيجل
1805	نابليون يصبح ملكًا على إيطاليا. فريز يصدر (في المعرفة، والإيمان، والتراث). وجوته يصدر (ابن أخ رامو). ميلاد روزنكرانتس (أول راو لسيرة حياة هيجل). بيتهوفن يؤلف (ارويكا). وفاة شيلر. فريز يصبح أستاذًا بجامعة هيدليبرج.	هيجل يصل إلى درجة أستاذ من الخارج لقاء مكافأة زهيدة- ويبدأ في الخريف في إلقاء محاضرات في تاريخ الفلسفة لأول مرة- ويبدأ في الشتاء في كتابه مذهبه.
1806	انتصار نابليون في معركة يينا- انتهاء الإمبراطورية الرومانية المقدسة التي أسسها شارلمان عام 800 بعيد الميلاد. نابليون يدخل برلين. فشته يصدر: (الملامح الأساسية للعصر الحاضر) (السبيل إلى الحياة السعيدة). وشلير ماخر يصدر الطبعة الثانية من كتابه (في الدين). وبيتهوفن: (كونشرتو الكمان).	هيجل يتم تأليف (ظاهريات الروح) في أكتوبر.

السنة	أحداث العصر	أحداث خاصة بهيجل
1807	فريز يصدر (نقد جديد للعقل) في ثلاثة مجلدات- ومذهب فشته الجديد. شلنج ينشر بعض محاضراته. بيتهوفن يؤلف السيمفونية الخامسة.	اختيار هيجل في أول يناير عضوا شرفيا بالجمعية الفيزيائية في هايدليبرج. هيجل يكتب تصديرا لظاهريات الروح ويرسله إلى الناشر في 10 يناير. وينجب لودفيج وهو ابن غير شرعي في 5 فبراير ويغادر بينا إلى بامبرج ليشترك في تحرير صحيفتها- ويصدر في ابريل أول كتبه: (ظاهريات الروح)
1808	نيتشه يصدر (نداءات إلى الأمة الألمانية). ف. شليجل يكتب (لغة العند وحكمتها). جوته يصدر (فاوست) الجزء الأول. بيتهوفن يؤلف (السيمفونية السادسة). ميلاد د.ف. شتراوس.	يغادر بامبرج إلى الخارج ليدير المدرسة الثانوية في نورمبرج والقيام بتدريس الفلسفة وغيرها من المواد.

السنة	أحداث العصر	أحداث خاصة بهيجل
1809	شلنج يصدر المؤلفات الفلسفية المجلد الأول (جميع ما سبق ذكره) ولا يصدر شيئًا بعد ذلك من 1807 حتى 1812 جوته يصدر (الأنساب المختارة). وفاة هايدن.	
1811	فريز: (مجمل المنطق) و(نسق المنطق).	هيجل يخطب في ابريل ماريا فون توشر ويتزوجها في 6 سبتمبر.
1812	حملة نابليون على روسيا. جورج لودفيج (شقيق هيجل الوحيد) يقتل في المعركة. السيمفونية السابعة والثامنة لبيتهوفن.	هيجل يصدر المنطق، المجلد الأول وينجب طفلة اسمها سوزانا تموت في نفس العام.
1813	هزيمة نابليون في ليبزغ. شوبنهور يصدر (في مبدأ العقل) أول كتاب له. ميلاد كيركجورد، والموسيقار ناجنر، وفيردي، ووالد نيتشه، وميلاد بوخنر وهيبل.	هيجل يصدر المنطق المجلد الأول القسم الثاني، ويرزق بابنه كارل الذي أصبح فيما بعد أستاذًا للتاريخ.
1814	نابليون ينفي إلى جزيرة البا.	هيجل يرزق بأصغر أبنائه إمانويل الذي أصبح فيما بعد راعيا رسوليا.

السنة	أحداث العصر	أحداث خاصة بهيجل
1815	عودة نابليون، هزيمة نابليون في معركة واترلو- ينفي إلى سانت هيلانه شلنج يصدر (في الأمور الإلهية).	
1816	شورنهور يصدر (في الرؤية والأولوية) روسيني يؤلف (حلاق اشبيلية) فريز يغادر هايدلبرج إلى بينا.	هيجل يصدر المجلد الثاني من المنطق، ويعين أستاذًا بجامعة هايدلبرج خلفا لفريز.
1817	عيد فارتبورج.	هيجل يصدر الموسوعة الهيجيلية وهي تصور مذهبه كله لودفيج- الابن غير. الشرعي- ينضم إلى الأسرة.
1818	ميلاد كارل ماركس.	هيجل يعين أستاذًا للفلسفة بجامعة برلين. التحاق لودفيج بالمدرسة الثانوية.
1819	شوبنهور بصدر كتابه (العالم بوصفه إرادة وتمثلا).	
1821	وفاة نابليون، والشاعر كيتس، وديستوفسكي، وبودلير، وفولبير.	هيجل يصدر آخر كتبه (أصول فلسفة الحق) في برلين.
1822	وفاة الشاعر الإنجليزي الرومانتيكي شيللي.	
1823	بيتهوفن يؤلف (السيمفونية التاسعة).	

السنة	أحداث العصر	أحداث خاصة بهيجل
1824	وفاة الشاعر الإنجليزي لورد بيروت.	
1825	بيتهوفن يكتب مقطوعات موسيقية قصيرة هي (الرباعيات) تعزفها أربع الآت.	لودفيج يترك وظيفته في مخزن الكتب ويلتحق بجيش المستعمرات الألماني.
1826	وفاة جيفرسون، وفاة فوس Voss (مترجم هوميروس).	لودفيج يذهب إلى بافاريا.
1827	هايني يصدر (ديوان الأغاني). وفاة بيتهوفن. وفاة بليك Blake.	هيجل يصدر الطبعة الثانية من موسوعة العلوم الفلسفية (حوالي ضعف الطبعة الأولى).
1828	وفاة شوبرت، وفاة المصور الإسباني فرنشكو جويا (F. Goya) أعظم مصوري عصره.	
1829	وفاة ف. شليجل.	
1830	ثورة يوليو في باريس.	هيجل يصدر الطبعة الثالثة من الموسوعة، ويعين مديرًا لجامعة برلين.
1831		وفاة لودفيج في 28 أغسطس، ووفاة هيجل بالكوليرا في 14 نوفمبر.

الفصل الثاني

هيجل (حياته وأفكاره)

شاع في ثقافتنا العربية أن الفلسفة المثالية- نظريًا- أوهام وخيالات؛ وعمليًا- رجعية أو محافظة؛ غير أن دراستنا للفلسفة الهيجلية- بصفة عامة سوف تقلب هذه الصورة رأسًا على عقب، ونود أن نشير إلى ثلاث أفكار رئيسية تكشف عنها (فلسفة التاريخ) الهيجلية، كما تكشف عنها جوانب فلسفته الأخرى، وهي تبين لنا مدى أخطائنا النظرية من ناحية، وحاجتنا إلى دراسة هيجل بعمق وتدبر وامعان من ناحية أخرى.

الفكرة الأولى: هي أن الممكنات أغزر وأخصب وأرحب من الواقع، ذلك لأن الواقع يكشف لنا دائمًا عن جوانب ناقصة، وبعبارة أخرة فأن الواقع الحاضر بالغا ما بلغ قدره فهو يحمل من في باطنه قدرًا من (الإمكانات) أكثر ثراء وخصوبة مما هو قائم بالفعل، وهي إمكانات تسعى حثيثًا إلى التحقق، وإلى أن تحل محل هذا الواقع، ومن هنا كان الواقع ينطوي على سلب لوضعه المباشر بحيث يكون هذا السلب هو طبيعته الباطنة. وليست (الإمكانات) التي يحملها الواقع خيالات يخلقها ذهن عابث، وإنما هي هذا الواقع نفسه منظورًا إليه على أنه (شرط) لواقع آخر، وهكذا لا تكون أشكال الوجود الفعلي الموجودة أمامنا صحيحة في مجموعها إلا بوصفها شروطًا لأشكال أخرى للوجود العقلي، وعلى ذلك فإن صورة الواقع المعطاة مباشرة ليست واقعًا نهائيًا.

والفكرة الثانية: وهي نتيجة مترتبة على الفكرة الأولى، هي أن الواقع زائف أو هو لا يمثل الحقيقة النهائية، فالوقائع المعطاة التي تبدو للذهن العادي مظهرًا إيجابيًا للحقيقة، هي في واقع الأمر سلب لهذه الحقيقة، حتى أننا لا نستطيع الوصول إلى الحقيقة إلا بهدمها. وهذا واضح طوال عصور التاريخ المختلفة التي يكشف فيها التطور عن زيف الواقع الحاضر الذي يدمره بانتقاله إلى مرحلة أخرى. وفي هذه الحركة المستمرة التي تكشف قناع الواقع الزائف تكمن القوة الدافعة للمنهج الجدلي فالجدل بأكمله مرتبط بالفكرة القائلة بأن هناك سلبية أساسية تتغلغل في كل أشكال الوجود وحركتها. وعلينا أن نلاحظ أن الجدل يسير في اتجاه مضاد للفلسفة التجريبية أو الوضعية. ذلك لأن المبدأ الذي ظلت هذه الفلسفة ترتكز عليه منذ ديفيد هيوم David Hume (1711-1776) حتى الوضعية المنطقية في عصرنا الحاضر هو السلطة المطلقة للواقع. وكانت الطريقة النهائية للتحقق من أي شيء في نظرها هي ملاحظة المعطى المباشر. وإذا كانت هذه الفلسفة تحض الفكر على أن يقنع بالوقائع ويتخلى عن أي تجاوز لها، وعلى أن ينحني أمام الأمر الواقع، فإن هيجل يعلمنا أن الوقائع ليس لها في ذاتها سلطة، فكل ما هو معطى ينبغي أن يبرر أمام العقل. والمعيار الأول للعقل هو فقدان الثقة في سلطة الامر الواقع. وهكذا تبدو ثورية المثالية الهيجلية بقدر ما يبدو الجانب المحافظ في الفلسفات الوضعية، والتجريبية، والمادية، وهي الفلسفات التي ترتكز على يقين الواقع.

والفكرة الثالثة: هي الاعتزاز بالعقل بحيث نكون بشرًا على الأصالة بقدر ما يتغلغل العقل في حياتنا. والواقع أن انتقال الإنسان إلى الاعتماد

على عقله وتجاسره على اخضاع الواقع المعطة لمعايير العقل هو تحول حاسم في تاريخ البشرية طرأ على التاريخ مع الثورة الفرنسية. فلقد أخذ الإنسان على عاتقه أن ينظم الواقع وفقًا لمتطلبات تفكيره العقلي الحر بدلًا من الاكتفاء بتشكيل أفكاره وفقًا للنظام القائم والقيم السائدة. ولما كان الإنسان موجودًا مفكرًا، فأن عقله يتيح له أن يتعرف على إمكاناته الخاصة، وعلى إمكانات عالمه، ومن ثم فهو ليس واقعًا تحت رحمة الوقائع المحيطة به، بل في استطاعته أن يعرف من الواقع الفعلي أن العبودية، واللامساواة هي السائدة، وأن معظم الناس يفتقرون افتقارًا تامًا إلى الحرية مع أنها ماهية العقل، ومن ثم فمن الواجب تغيير الواقع (غير المعقول) إلى أن يصبح متمشيًا مع العقل. وسوف نرى فيما بعد كيف ربط هيجل برباط وثيق بين العقل والحرية، واعتبر الحرية ماهية العقل، كما أن الثقل هو ماهية المادة.

الإمكانات أكثر ثراء من الواقع، ومن ثم فالواقع لا يعبر إلا عن جانب واحد فهو زائف، ولا بد له أن يلغي لتحل محله الممكنات، وإذا تحققت الممكنات بالفعل تحقق العقل، لأن العقل- أو الفكرة العقلية عن الشيء- هي واقع العالم وممكناته معا. وبالتالي فإن التقدم يعبر عن تحقق أعلى للعقل، وتحقق أعلى للحرية، ولن يكون التاريخ بأسره سوى تقدم الوعي بالحرية على نحو ما سنعرف فيما بعد.

هيجل نسيج المتناقضات:

علينا الآن أن نسوق فكرة سريعة عن حياة هيجل وعصره. والواقع أنهما معًا يمثلان نسيجًا من المتناقضات إذ يموج العصر بتيارات متضاربة ومتناقضة فهو يولد عام 1770 وعصر التنوير الموغل في

الإيمان بالعقل على وشك الأفول وعصر الرومانتيكية الموغلة في العاطفة والخيال بادئ في البزوغ- وهو يتأثر بهما معا. وهو يواصل السير في الطريق الكانتي بجفافه العقلي وهو أيضًا بصادق الشاعر الألماني المرهف (هلدرلين) Holderlin ويتأثر بهما معا، وهو شغوف بالديانة الشعبية عند اليونان، وهو كذلك يدرس اللاهوت المسيحي الرسمي في معهد (توبنجن) Tubingen ويتأثر بهما معًا. وهو يعيش في مجتمع اقطاعي تسوده رجعية النبلاء الذي يعتصرون الطبقة الوسطى اعتصارًا، لكنه يعيش أيضًا مع رياح الثورة الفرنسية التي تهب عاتيه منادية بتحرير الإنسان وانطلاقه- وهو يتأثر بهما معًا حتى مزاجه وأخلاقه وشخصيته كانت هي الأخرى أمشاجًا متناقضة، فهو صاحب أسلوب معقد وأفكار بالغة العمق، لكنه عيي لا يجيد الخطابة والكلام وهو يقرأ الآداب الكلاسيكية ويغرم بها، ولكنه لا يمل من قراءة الكتب الرخيصة التي ظل (شوبنهور) يعايره بها طوال حياته! وهو منظم دقيق يكتب تلخيصات لكل ما يقرأ ويرتبها ترتيبًا أبجديًا، ولكن سلوكه في نفس الوقت... (كان بوهيميا. وهو سلوك لم يكن يتفق في بعض الأحيان مع تقاليد المعهد الديني....) كما يقول أحد رفاقه في هذا المعهد. وهو داعية إلى الأخلاق وترابط الأسرة، وهو في الوقت ذاته ينجب ابنا غير شرعي من بغي في بينا. وهو فيلسوف المسيحية المدافع عنها، وهو ألد أعدائها كما يقول بعض المسيحيين أنفسهم، وهو فيلسوف مثالي لكنه أيضًا فيلسوف واقعي، وهو يبلغ الذروة في التجريد لكنه لا ينفصل قط عن الواقع العيني الحي في تدفقه المتدارك، حتى آثار فلسفته تجدها هي الأخرى تعمل في اتجاهات متباينة أشد ما يكون

التباين: فالماركسية تيار هيجلي، وكذلك البروتسنانتية المتحررة. وهو الفيلسوف الذي أثر في الوجودية، والبرجماتية، والوضعية المنطقية، والواقعية الجديدة، والمثالية، والمادية في وقت واحد، بل لم يقتصر نسيج المتناقضات عند هذه الحدود؛ وإنما تعداه إلى الباحثين أنفسهم الذين عكفوا على دراسة فلسفته فاختلفوا في تقديرهم لمذهبه اختلافًا واسع المدى، حتى أن واحدًا منهم- هو وليم ولاس- يشبه اختلافهم باختلاف المفسرين في شرحهم للكتاب المقدس.

1- شقيقته تروي قصة حياته

لا نعرف عن حياته في مسقط رأسه- شتوتجارت Stuttgart- إلا النزر اليسير مما روته شقيقته أو رواه هو عن نفسه في مذكراته التي بدأ في تدوينها وهو في الرابعة عشرة، وقد كتبت شقيقته قبيل انتحارها بقليل رسالة إلى أرملته بتاريخ 7 يناير 1832، روت فيها طرفًا من حياته في هذه المدينة: (سوف أخبرك بما تستطيع ذاكرتي أن تعيه من طفولة أخي. حين كان في الثالثة من عمره أرسله والده إلى المدرسة الألمانية، ولما بلغ الخامسة بعث به إلى المدرسة اللاتينية، وكان يعرف قبل التحاقه بهذه المدرسة جانبًا من قواعد اللغة اللاتينية تعلمه من أمنا العزيزة التي كانت على جانب كبير من الثقافة فكان لها من ثم أثر قوي على دراسته الأولى، وكان هيغل يحصل على جائرة كل عام في جميع مراحل الدراسة في هذه المدرسة، لأنه كان دائمًا من الطلبة الخمسة الأول، ومنذ أن بلغ العاشرة حتى الثامنة عشرة كان ترتيبه الأول دائمًا في المدرسة الثانوية، وفي سن الثامنة إهداء أستاذة (ليفلر Loffler)- الذي كان يحبه كثيرًا وقد أسهم مساهمة فعالة في تربيته- مسرحيات

شكسبير الدرامية مترجمة بقلم (أيشنبرج Eschenburg) قائلًا: (إنك لن تفهمها الآن يا صغيري، لكنك سرعان ما تتعلم كيف تفهمها). وهكذا لاحظ هذا الأستاذ ما يكمن في هذا الطفل من عبقرية، وما زلت أذكر جيدًا أن أول ما قرأه هيجل من هذه المسرحيات كان (زوجتا وندسور المرحتان).

وكان كلما تحسنت صحته طالع في كتب الدراما الإغريقية التي كانت أحب القراءات لديه، كما كان يقرأ كذلك في علم النبات، وفي خلال السنوات الأخيرة في المدرسة الثانوية كان علم الطبيعة هو العلم المفضل عنده).

من هذه الرسالة يتضح أن هيجل كان أثناء دراسته في شتوتجارت تلميذًا مجدًا بين أقرانه وإن كان يرى أنه من حيث الخطابة كان متخلفًا فلم يكن على حد تعبير أساتذته خطيبًا مفوها. وقد بقي لنا إلى جانب رسالة شقيقته يومياته التي كتبها فيما بين 1785-1787 وقد نشرها روزنكرانتس في كتاب بعنوان (حياة هيجل) ثم أعاد نشرها (هوفميستر) وهي سلسلة من الملاحظات يسرد فيها خواطره عن قراءته في هذه المرحلة، وهي تكشف لنا بصفة خاصة عن عنايته بالدراسات اليونانية الكلاسيكية والآداب اللاتينية التي تأثر بها تأثرًا كبيرًا حتى أن من الباحثين من يرى (أن فساد أسلوبه جاء من تأثره باللغة اللاتينية التي عودته كتابة الجمل المطلوبة واستخدام عبارات غريبة غير مألوفة).

وفي 5 يوليو 1785 يسجل هيجل في هذه اليوميات أنه اشترى من مكتبة أستاذه (ليفلر) بعد وفاته اثني عشر كتابًا في الآداب اليونانية واللاتينية، وفي الأيام التالية يسجل أنه قام بنزهة مع الأستاذ (كلس

Cless): (قرأنا ي فيدون لمندلسون، ودرسنا شخصية سقراط. وتعرفنا على المردة الثلاثة الذين عملوا على إعدام سقراط أمام مجلس الشيوخ الجبان والدهما المسعورة). ويسجل روزنكرانتس (أن هيجل قام في سن السادسة عشرة بترجمة كاملة عن اليونانية ظلت موجودة حتى عام 1844 لكتاب (لونجينوس Longinus) (في الجلال) وكان يميل ميلا طبيعيًا إلى اليونان أكثر من ميله للرومان، ولهذا السبب أجهد نفسه في قراءة الرومان والأدب اللاتيني حتى لا يرتد إلى الوراء. وكانت قراءاته الغزيرة في هذا المضمار هي التي جعلت أسلوبه اللاتيني عاليا إلى حد ما فاستخدم جملا نادرة وعبارات غير مألوفة.

وفي هذه السنة أيضًا درس (الإلباذة) و(شيشرون) و(يوربيدس). وشرع في 5 إبريل عام 1786 في ترجمة (متن الاخلاق) لابكتيتوس، وأجزاء كبيرة من ثوكيديدس، وفي ربيع 1788 درس (الأخلاق) لأرسطو، وفي صيف العام نفسه درس للشاعر اليوناني سوفكليس (أوديب في كولونا) ولقد واصل قراءة سوفكلبس عدة سنوات بلا انقطاع وترجم بعض مسرحياته إلى اللغة الألمانية. كما تظهرنا الترجمات التي ما زالت موجودة أنه كان يهتم اهتماما خاصة بمسرحية (انتيجونا) التي تصور في رأيه جمال الروح الإغريقي وعمقها تصويرًا كاملًا، ولقد ظل متحمسًا طوال حياته لما في هذه المسرحية من جمال ولمسات أخلاقية.

4- هيجل في توبنجن

ذلك كله يعطينا صورة واضحة لهيجل قبل التحاقه بمعهد توبنجن وهو معهد ديني لتخريج القساوسة الإنجيليين تخرج فيه عدد كبير ممن كان لهم شأن في الحياة الأمادينية الألمانية من أمثال (ف. نيتامر) و(ه.

بولس) اللذان أصبحا في آخر حياتهما صديقين لهيجل.

جاء هيجل إلى توبتجن في أكتوبر 1788 وهو يحمل أساسًا عميقًا في الدراسات الكلاسيكية، متوقًا في اللغتين اللاتينية واليونانية، وعلى وعي بالأدب الألماني، فضلًا عن أن ثقافته العلمية كانت جيدة بالنسبة لعصره. كما كان اجتماعيًا يحب الشراب مع رفاقه من الطلاب وإن كان صديقه المفضل هو (هلدرلين) الذي اشترك معه في حب اليونان الشعر والفلسفة كما كان أيضًا صديقًا (لشلنج) الذي كان يصغرهما بخمسة أعوام.

وكان معهم في هذا المعهد زميل آخر هو (لوتفين Leutwin) الذي نشر عام 1839، أي بعد وفاة هيجل بثمانية أعوام، بعض ذكرياته عن هيجل أيام كان طالبًا في هذا المعهد كتب فيها يقول: (......لقد جعله المرح والسرور والتسلية في بعض الحانات رفيقًا محبوبًا، غير أن هناك شيئًا يجب ألا ينسى وهو أن سلوكه كان إلى حد ما بوهيميا، وهو سلوك لم يكن يتفق في بعض الأحيان مع تقاليد المعهد الديني)... ويروي عنه أيضًا أنه (... كان ينفعل بقوة إذا ما سبقه طالب آخر أو تفوق عليه زميل، ولقد تملكه الغضب ذات مرة حين هبط ترتيبه في الفصل إلى الرابع بدلًا من الثالث). ويقول لوتفين أيضًا: (لم تكن الميتافيزيقا تشغل بال هيجل على الأقل في السنوات الأربع التي عرفته فيها... إنما كان مثله الأعلى هو (روسو) بمؤلفاته: (إميل) و(العقد الاجتماعي) و(الإعترافات) وهي المؤلفات التي لم يمل هيجل قراءتها. فقد كان يظن أن استمرار المطالعة فيها يحرره من كثير من الأحكام المبسترة، أو على تعبيره: (يحررني من الأصفاد والأغلال....) أما أفكاره التي ظهرت بعد ذلك

فقد حصلها بعد تخرجه من المعهد لأنه في هذا الوقت لم يكن قد اندمج مع كانط بصفة جدية)... وعلى الرغم من أن معهد توبنجن كان يقع في مكان رائع على ضفاف نهر النيكر Nekar تحيط به حدائق واسعة نسقتها يد الطبيعة كما يحلو لها، إلا أنه كان عليه أن يقضي في هذا المعهد خمس سنوات يخضع فيها لنظام قاس عنيف. ولا يبدو أن اللاهوتي الشاب احتفظ بذكريات جميلة من الحياة التي قضاها هناك فقد كتب في هذا الوقت يقول: (طالما أنه لم يشغل كرسي الفلسفة في معهد توبنجن شخص مثل راينهولد أو فشته فلن يخرج منه شيء طيب، ولن يكون ثمة إخلاص للمذاهب القديمة...). وفي رسالة بعث بها إلى شلنج عام 1795 نقد نظام المعهد بشكل أعنف: (ما ذكرته لي عن التيار اللاهوتي الكانطي وعن فلسفة توبنجن ليس فيها ما يدهش... لو أن هذه الطائفة المت بطرف من العقائد المخالفة إذن لتغير حالها، لكن المرء منهم يكتفي بأن يقول لنفسه قبل أن ينام: أجل، تلك عقيدتي وهي صادقة فعلًا ثم يضع راسه على الوسادة وينام. فإذا ما استيقظ في صبيحة اليوم التالي تناول القهوة ثم انخرط في العمل مع الآخرين وكأن شيئًا لم يكن... أولئك اللاهوتيون الذين يأخذون المسائل المهلهلة على أنها أمور صلبة يقيمون فوقها معابدهم القوطية).

5 - العمل في برن Berne

تخرج هيجل في توبنجن عام 1793 ولم يبد ميلًا لممارسة مهنة القسيس فقد كانت تلح عليه الرغبة في دراسة الفلسفة والآداب اليونانية فقضى بعض الوقت بين أهله ثم قبل أن يعمل مدرسًا خصوصيًا في مدينة (برن) عاصمة (الاتحاد السويسري) في بيت من بيوت الأشراف

هو بيت (آل شتيجر) وظل يدرس لصبي وفناتين حتى عام 1796 فقضى ثلاث سنوات حرًا طليقًا يقرأ ما يشاء فقرأ (إدوارد جيبون) و(مونتسكيو) وواصل قراءة الآداب الكلاسيكية القديمة. وهنا في (برن) تواقر على قراءة (كانط) بأمعان شديد لاسيما ما كتبه في الأخلاق والدين خصوصًا وإنه تخرج في نفس السنة التي أصدر فيها الفيلسوف النقدي كتابه (الدين في حدود العقل) وهو كتاب أحدث ضجة كبرى في ألمانيا حتى اضطر (كانط) إلى الاعتذار للسلطات الرسمية والتعهد للملك فردريك وليم (بعدم العودة إلى الكتابة في مسائل الدين....). وتشير كتابات هيجل المبكرة إلى أنه درس (كانط) بمجهوده الخاص بعد أن أتم دراسته الرسمية في المعهد. اما (نقد العقل الخالص) الذي صدر وهيجل في الحادية عشرة فأغلب الظن أن فيلسوفنا لم يقرأنه إلا بعد ذلك بفترة طويلة.

وفي برن وقع هيجل أسيرًا لكانط وللعقليين من فلاسفة القرن الثامن عشر، وكتب وهو تحت تأثيرهم مقالات ظلت بلا نشر حتى نشرها (نول Nohl) عام 1907 منها (وضعية الديانة المسيحية)، و(حياة يسوع)، وقد هاجم في هذه المقالات الكنيسة بعنف مفسرًا الأسباب التي حولت الديانة المسيحية إلى ديانة تثقل ظهرها بالسنن والشرائع حتى غدت ديانة حزينة معتمة إذا ما قورنت بديانة اليونان الأقدمين. (فالأعياد الشعبية عند اليونان كانت كلها أعياد دينية... وكل شيء فيها حتى الإفراط في الشراب- مقدس عند بعض الآلهة... أما معظم أعيادنا العامة فأن الفرد يتقدم للمشاركة في القربان المقدس في ثياب الحداد ذليلًا مسكور الخاطر... بينما الإغريق بما حبتهم الطبيعة من مواهب

يضعون أكاليل الزهور ويرتدون ملابس زاهية الألوان...) وهو يقارن بين سقراط والسيد المسيح فيقول مفضلًا الفيلسوف الأثيني: (بالطابع لم يسمع إنسان قط أن سقراط ألقى عظاته من منصة الخطابة أو من فوق الجبل، وكيف كان يمكن لسقراط أن يلقي عظات في بلاد اليونان....؟ إنه لم يستهدف إلا تنوير الأذهان فحسب، ولهذا لم يكن عدد أصدقائه محددًا: ربما كانوا ثلاثة عشر صديقًا أو أربعة عشر لكنه كان يرحب ببقية الناس كأصدقائه سواء بسواء. فلم يكن رئيسًا عليهم يستمدون منه الحكمة كما يستمد أعضاء الجسد من الرأس عصارة الحياة... ولم يفكر أن ينظم جماعة تكون له حرس شرف: بزي واحد، وتدريب واحد، وشعار واحد، جماعة ذات روح واحدة تحمل اسمه إلى الأبد، بل كان كل تلميذ من تلاميذه هو نفسه أستاذًا... وكثيرون منهم أنشأوا مدارس خاصة ينشرون فيها تعاليمهم، وكثيرون غيرهم كانوا قوادًا عظامًا وساسة وأبطالًا من كل ضرب... ولم يدع لواحد منهم مبررًا أن يسأل: كيف، كيف....؟ ألي هذا ابن (سفرونيسكس Sophroniscus) أنى له كل هذه الحكمة التي يتجزأ ويعلمنا اياها... ولم يحاول قط أن يضايق أحدًا أو أن يفاخر بما له من أهمية أو أن يستخدم عبارات رنانة غامضة من ذلك النوع الذي لا يؤثر إلا في الجهلاء والسذج...).

6- هيجل يكتب في يينا المقالات السبع الأولى 1803/1801

ظل هيجل في فرانكفورت حتى توفي والده عام 1799 فورث ما يقرب من ثلاثمائة جنيه فظن نفسه ذا يسار فكتب إلى شلنج- وكان أستاذًا بجامعة يينا منذ 1798- يستفتيه في المكان الذي يستطيع أن يروح فيه الإنسان عن النفس؟ لكن تطلعه إلى المنصب الجامعي كان

شديدًا ومدينة بينا تغريه فقيها (موجة الآداب) على حد تعبيره وهي مركز الحياة العقلية الألمانية بأسرها: نهي تضم جوته وشيلر وفشته وشلنج وكذلك الشعراء الرومانتيكيين بحماسهم الجارف، فليس إلى مقومتها من سبيل.

وصل هيجل إلى بينا في يناير عام 1801 وعادت صداقته القديمة مع شلنج وسرعان ما قرر الاثنان اصدار جريدة فلسفية، كتب فيها هيجل خمس مقالات وظلت تعمل حتى توقفت عن الصدور عام 1803 حين غادر شلنج بينا. أما هذه المقالات الخمس فهي (1)- (في طبيعة النقد الفلسفي). (2)- (الحس المشترك وتناوله للفلسفة كما يظهر من تحليل مؤلفات هركروج Herrkrug) (3)- (المذهب الشكي وشولتسه Shultze) (4)- (الإيمان والمعرفة) (5)- (في الطرق العلمية لدراسة الحق الطبيعي، ومكانته في الفلسفة العلمية، وصلته بعلوم القانون الوضعية). ولقد كتب هذه المقالات كلها في الفترة من 1803/1802 . لكن هناك مقالين سبقا هذه المقالات الخمس قد كان أول ما نشره في هذه المدينة كتيب صغير يزيد قليلًا عن مائة صفحة عنوانه إذا ما ترجم كاملًا: (الفرق بين مذهبي فشته وشلنج) وعلاقة ذلك باسهامات راينهولد في الكشف عن وضع الفلسفة في بداية القرن التاسع عشر، بقلم جورج فلهلم هيجل دكتور في الحكمة الدنيوية). ولكي يكون له الحق في غلقاء محاضرات بجامعة بينا كان عليه أن يكتب بحثًا باللغة اللاتينية فكتب في أغسطس عام 1801 بحثًا بعنوان (بحث فلسفي في مدار الكواكب) فظفر بحث التدريس وتابع محاضراته نفر ضئيل جدا من الطلاب لا يزيد عن أحد عشر طالبًا.

أما العمل الرئيسي الذي صدر في نهاية هذه الفترة التي اعتبرها بعض الباحثين من أخطر فترات حياته- فهو كتابه (ظاهريات الروح) الذي أتمه في الليلة السابقة لمعركة بينا (13 أكتوبر 1806). وكان هذا الكتاب بمثابة الانفصال الروحي بينه وبين شلنج فقد بدأ هيجل يشق طريقا خاصا في الفلسفة. وموضوع الكتاب هو كيف يرتفع الوعي من المراتب الدنيا إلى المراتب الدنيا إلى المراتب العليا حتى يصبح هو والمطلق شيئًا واحدًا. وكان مركز هيجل لا يزال مزعزعًا في (بينا) حتى جاء الاحتلال الفرنسي فاضطر إلى الاختفاء، في منزل أحد تلاميذه إلى أن تنتهي هذه الحملة. وفي 6 فبراير 1807 وضعت كريستيان شارلوت- وهي زوجة مهجورة لخادم عند أحد الإشراف طفلًا غير شرعي لهيجل اسمه (لودفيج) ظل بعيدًا عنه ومصدرا لمتاعب لا حصر لها إلى أن ضمه هيجل إلى أسرته عام 1816، وتوفي قبل أبيه بشهرين (28 أغسطس 1831).

رحل هيجل بعد ذلك إلى (بامبرج Bamberg) 1807 ليرأس تحرير جريدة هناك، وهي صحيفة يومية محدودة الانتشار وظل يشغل هذا المنصب حتى عام 1808.

7- الزواج والاستقرار

وفي ديسمبر عام 1808 أصبح هيجل ناظرًا للمدرسة الثانوية في (نورمبرج) حيث لبث في هذا المنصب ثماني سنوات (حتى عام 1816) قام فيها بالتدريس لطلبة المدرسة فدرس الفلسفة والطبيعة والرياضيات، وكان الطلاب يعجبون بقدرته الفائقة على تدريس المادة التي يتغيب أستاذها. وقد جمعت الدروس التي ألقاها على الطلاب في

هذه المدرسة في كتاب (المدخل الفلسفي) الذي نشر على أنه الجزء الثامن عشر من مجموعة مؤلفاته.

وفي إبريل 1811 تعرف على (ماري فون توشر) وهي فتاة من أسرة نبيلة واقترن بها في سبتمبر في نفس العام وكانت في سن العشرين أما هو فكان في الحادية والأربعين وكان زواجًا سعيدًا للغاية أعقب طفلين هما كارل (1813-1901) الذي لمع كأستاذ للتاريخ (وهو الذي أشرف على نشر الطبعة الثانية من الكتاب الذي نترجمه اليوم) وأما نويل (1814-1891) الذي حقق أمنية جده في أن يرى هيجل قسيسًا- فأصبح راعيًا رسوليًا، وأكتمل شمل الاسرة حين انضم إليها (لودفيج) عام 1816. وفي (نورمبرج) ظهر المنطق الموضوعي عام 1812 وهو الجزء الأول من كتابه (علم المنطق) الذي أكتمل بظهور الجزء الثاني (المنطق الذاتي) عام 1816، وقد شجعه هذا الكتاب على التقدم لأستاذية الجامعة فخلف (ج. ه. فريز) في كرسي الفلسفة في جامعة (هايدلبرج) ومن المحاضرات التي ألقاها في هذه الجامعة نشر (موسوعة العلوم الفلسفية) عام 1817 وهي عرض لمذهبه كله.

8- قمة المجد: هيجل في برلين:

كان هيجل قد ضاق ذرعًا بجامعة (هايدلبرج) لأنها على الرغم من مكانتها فهي وسط محدود لم يكن كافيا لنشر فلسفته فاتجه ببصره إلى العاصمة البروسية خاصة وقد خلا كرسي الفلسفة بجامعة برلين بوفاة فشته. وفي ديسمبر عام 1817 عرض عليه (ألتنشتين) وزير التعليم هذا المنصب فقبله على الفور، وكان الوزراء أنفسهم متحمسين لأن يشغل هيجل المنصب حتى أن شقيقه أحد الوزراء هي التي تولت

البحث عن مقر لسكناء، وهذا وحده دليل على المكانة التي سيحتلها هيجل في الفلسفة والسياسة بعد ذلك. وقد بدأ يلقي محاضراته في 28 أكتوبر عام 1818 وكانت محاضراته خصوصا في فلسفة القانون ولهذا فان العمل الكبير الذي ألفه في هذه الفترة كان. (أصول فلسفة الحق أو القانون) وقد ظهر عام 1821. وانتشرت الهيجلية في هذه الفترة حتى أوشكت أن تصبح العقيدة الرسمية للدولة، وبعد أن كان عدد طلابه محدودًا توافد عليه المئات من الطلاب من جميع انحاء البلاد، بل أصبح الإيمان بالهيجلية من الوسائل التي تمكن الفرد من الحصول على الوظائف الحكومية ومن الترقي في هذه الوظائف حتى أن أستاذًا لعلم النفس التجريبي فصل من الجامعة لأنه هاجم الجانب المثالي في الفلسفة الهيجلية. وإبتداء من عام 1823 بدأ الأساتذة في تدريسها وبدأت تتكون العصبة الأولى من الهيجليين المتحمسين، ومن تلاميذه المشهورين في هذه الفترة (جانز) و(مارهينكه) و(بومان) و(أردمان) و(روزنكرانتس) و(كونوفيشر) وغيرهم.... وقد جرت عليه هذه الشهرة الكثير من العداء خاصة وأن بعض تلاميذه اندفع في حماس إلى الزعم بأن (كل من ليس هيجليًا فهو أحمق وجاهل). ومن هنا وقعت العداوة بينه وبين بقية الفلاسفة في عصره، فبعد أن كانت العلاقة قوية بينه وبين (شلير ماخر)، فترت ثم انقلبت إلى عداء وهجوم صريح. وانتاهز هيجل فرصة كتابة مقدمة لكتاب ألفه أحد تلاميذ بعنوان (الدين في صلته الوثيقة بالعلم) عام 1822 وراح يسخر مر السخرية من نظرية (شلير ماخر) في الدين والقائلة بأن الدين عاطفة وليس عقلًا هنالك قال هيجل: (لو كان الأمر كذلك لكان الكلب أتقى المسيحين لأن الكلب

أشد الحيوانات عاطفة واخلاصا لسيده، ولو كانت المسألة اخلاص وتعلق بالسيد لكان الكلب أولى الناس بالقداسة المسيحية....) فلم يغفر له (شلير ماخر) هذه السخرية الأليمة القاسية فوقف في سبيل اختياره عضوًا في أكاديمية العلوم في برلين التي كان يسيطر عليها.

وفي هذه الفترة قام هيجل بكثير من الزيارات والرحلات فزار باريس وسافر إلى هولندا عام 1821 كما ذهب إلى فينا في العام التالي وأعجب بالأوبرات الموسيقية، وفي عام 1829 زار كالباد وبراغ ثم أصبح مديرًا لجامعة برلين عام (1829-1831) وكانت شهرته قد عمت أرجاء ألمانيا. وفي صيف عام 1831 انتشر وباء الكوليرا لأول مرة في برلين فانتقل هيجل إلى الريف ولما انحسر الوباء حتى كاد أن يختفي عاد ليستأنف دروسه في 10 نوفمبر لكنه مرض في 13 وتوفي في 14 نوفمبر 1831- وكان موته مظاهره كبرى من الاحتفال مما يدل على المكانة العظمة التي تبوأها هيجل في هذا العهد.

الفصل الثالث

دراسة لفلسفة التاريخ كما يراها هيجل

1 - محاضرات في فلسفة التاريخ:

لم يلبث أصدقاء هيجل ومريدوه أن كونوا جماعة فلسفية خاصة تحمل اسمه، أخذت على عاتقها نشر سائر المخطوطات التي تركها هيجل، مع العناية بجمع محاضراته التي كان قد ألقاها على طلابه بجامعة برلين فنشر إدوارد جانز Edward Gans (محاضرات في فلسفة التاريخ) عام 1837- وأعاد كارل هيجل ابن الفيلسوف نشرها عام 1840- كما أضاف أيضًا مجموعة من الملخصات إلى (فلسفة الحق) التي كان هيجل قد نشرها عام 1821- ونشر: هوتو Hotho (علم الجمال) كما نشر مارهينكه Marhinke (محاضرات في فلسفة الدين) ونشر ك. ل ميشيليه K.L Michelet (تاريخ الفلسفة) ولم تنشر كتابات هيجل المتقدمة إلا في مطلع القرن العشرين حين ظهر لأول مرة في عام 1907 (الكتابات اللاهوتية المبكرة) التي نشرها هرمان نول H. Nohl ولم يلبث الناشرون أن اهتموا بمقالات هيجل ورسائله فقام بعضهم بنشرها ضمن مجموعة مؤلفاته حتى لقد بلغ عدد المجلدات التي تضمها الآن أعماله الكاملة حوالي ثلاثين مجلدًا...

وتعتبر محاضراته في فلسفة التاريخ أسهل مدخل للفلسفة الهيجلية فهي أكثر ملاءمة لدراسة هذا المذهب من (فلسفة الحق) التي تفترض

في الطالب مقدمًا علمًا ببعض الأفكار عن الموضوع الذي يطالعه قبل أن يبدأ في قراءته- كما يقول ادوارد جانز في طبعته الأولى لهذا الكتاب.

ولقد بدأ هيجل في القاء هذه المحاضرات خلال فترة وجوده في جامعة برلين التي دعي إليها عام 1818، ولقد جمعت المحاضرات من مذكرات طلابه طوال سنوات خمس هي محاضرات عام 1823/1822 وعام 1824-1825 وعام 1826-1827 وعام 1828-18296 وعام 1829-1830 وقد كتبها طلاب مرموقون نذكر منهم المستشار شولتسه Schulze (مدير التعليم العالي ببروسبا)، والقائد فون جريشم Von Griesheim، والأستاذ هوتو Hotho ودكتور فيردر Werder، ودكتور هيمان Heimann وابن الفيلسوف نفسه كارل هيجل الذي تولى تعديل وتنقيح الطبعة الثانية من الكتاب على نحو ما هي منشورة الآن. وقد كانت هذه المحاضرات تدور أساسًا حول التاريخ القديم ذلك لأن هيجل لم يدرس العصور الوسطى والعصر الحديث بشيء من التوسع إلا في محاضرات عام 1830-1831 أما الجزء الأول من هذه المحاضرات والذي يطلق عليه عادة اسم (العقل في التاريخ)- وهو بمثابة مدخل فلسفي عام لفلسفة التاريخ- فقد اعتمد جائز في نشره أساسًا (على الأقل في الجانب الأكبر منه) على مخطوطات عثر عليها بخط هيجل نفسه كان قد بدأ في كتابتها منذ عام 1830 وعلى الرغم من أنها لم تكن مخصصة صراحة للنشر، فإن هيجل كان ينوي أن يجعلها المقدمات الأولى للمحاضرات التي يلقيها عن فلسفة التاريخ. ولهذا فربما كان هذا القسم من الكتاب هو القسم الذي كتبه هيجل نفسه ولم يعتمد فيه الناشر على مذكرات الطلاب لكن: في اللحظة التي انتهت

عندها الشذرات المكتوبة بخط هيجل بدأت المهمة الحقيقية: وهي إعطاء صورة متكاملة عن الكتاب ككل، كما يقول جانز في مقدمته الأولى التي صدر بها طبعته.

2- طرق الكتابة التاريخية:

يمكن أن ننظر إلى (فلسفة التاريخ) بمنظورين أساسين: المنظور الأول يجعلها دراسة لمناهج البحث، أعني للطرق التي يمكن أن يكتب بها التاريخ وكيفية التحقق من صحة الوقائع التاريخية، والكشف عن مدى صدق الوقائع ومناقشة فكرة الموضوعية في التاريخ... الخ، أعني باختصار فحصًا نقديًا دقيقًا لمنهج المؤرخ. وهذا ما يسمى أحيانًا بالنشاط التحليلي للفلسفة. لكن هناك منظورًا آخر لفلسفة التاريخ- وهو النشاط التركيبي. وفيه لا يدرس الفيلسوف مناهج البحث في التاريخ وإنما يقدم وجهة نظر عن مسار التاريخ ككل. ولقد قام هيجل في كتابه هذا بتقديم هذين المنظورين معًا فناقش أولًا الطرق المختلفة التي يمكن أن يكتب بها التاريخ، ثم قدم لنا وجهة نظره عن مسار التاريخ البشري بأسره.

ويبدأ هيجل بأن ينبهنا إلى أنه لا ينوي أن يعرض علينا مجموعة من الملاحظات العامة حول التاريخ أو أن يقدم تاريخًا جزئيًا قوميًا، أعني تاريخ أمة من الأمم، بل التاريخ الكلي أو التاريخ العام أعني تاريخ الإنسان وتطوره الحضاري بغض النظر عما في هذا التاريخ. وهو لهذا يبدأ بفحص المناهج المختلفة التي يمكن أن يكتب بها التاريخ وحصرها في ثلاثة هي:

التاريخ الأصلي، والتاريخ النظري، والتاريخ الفلسفي. ولا بد من وقفة قصيرة عند كل منها:

أولًا - التاريخ الأصلي:

المقصود بالتاريخ الأصلي ذلك التاريخ الذي يكتبه المؤرخ وهو يعيش (أصل) الأحداث ومنبعها فهو ينقل ما يراه أمامه أو ما سمعه من الآخرين كما هو، وهو حين يقوم بنقل الأحداث فإنه يحملها إلى عالم التصور العقلي فتحول بذلك من إطارها الخاص إلى إطار داخلي هو تصور عقلي تمامًا كما يستوحي الشاعر من الصور المادية التي ينفعل بها صورًا ذهنية.

ويمكن أن نوجز أهم خصائص هذا اللون من التاريخ على النحو التالي:

1- المؤرخ يعيش الأحداث التي يرويها وبالتالي فإن روح العصر التي شكلت الأحداث هي نفسها التي شكلت المؤرخ.

2- تكون الفترة التي يكتبها المؤرخ عادة فترة قصيرة نسبيًا.

3- المؤرخ يهتم برواية أشكال فردية من الأحداث والأشخاص وأمور غير محمصة.

4- الهدف من روايته أحداث نفس الوضوح الذي كان لها عنده بفضل ملاحظاته الشخصية أو الروايات الحية التي سمعها.

ويمكن أن نأخذ ما كتبه مؤرخنا الكبير عبد الرحمن الجبرتي مثلًا لهذا اللون من التاريخ فهو يكتب عن فترة قصيرة، ويروي الأحداث التي عاشها أو التي سمع عنها، في أواخر القرن الثاني عشر وأوائل الثالث عشر الهجري (الثامن عشر، والتاسع عشر الميلادي) في كتابه (عجائب الآثار، في التراجم والاخبار)- الذي يقول في مقدمته:

(إني كنت سودت أوراقًا في حوادث آخر القرن الثاني عشر وما يليه،

وأوائل الثالث عشر الذي نحن فيه... جمعت فيها بعض الوقائع إجمالية. وأخرى محققة تفصيلية. وغالبها محن أدركناها، وأمور شاهدناها. واستطردت في ضمن ذلك سوابق سمعتها، ومن أفواه الشيخة تلفيتها وبعض تراجم الأعيان المشهورين من العلماء والأمراء المعتبرين. وذكر لمع من أخبارهم وأحوالهم، وبعض تواريخ مواليدهم ووفياتهم. ويقول في موضع آخر أنه كان بدون الحوادث في (طيارات)، ثم يعود إليها بالتفصيل والشرح والإضافة: فهو يسجل في مذكراته الحوادث اليومية، ثم يتوسع فيها. وقد سجل حوادث السنين الأولى رواية عن أبيه وعن شيوخه وأصدقائه الذين شهدوها، أو سمعوها، ورجع في ذلك إلى سجلات الدولة من دفاتر الكتبة وغيرها، وذلك من أوائل القرن إلى سبعين سنة منه، ثم يقول: (إن ما بعد السبعين إلى التسعين، أمور شاهدناه ثم نسبناها، وتذكرناها، ومنها إلى وقتنا أمور تعقلناها وقيدناها وسطرناها). وواضح أنه شاهد بنفسه، وسجل ما شاهد، وإن كان أراد ما بعد التسعين لا السبعين. أما الطريقة التي اتبعها في تدوين الكتاب، فقد جعلته أشبه بجريدة يومية أو أسبوعية، تسجل الحوادث الواقعة، بلا ترابط ولا توحيد أو تأليف، فترى الرجل أو الحادثة تذكر في مواضع متفرقة متباعدة من الكتاب حسبما تجئ المناسبة. لكنه يقول في ذلك كله: (إني لم أخترع شيئًا من تلقاء نفسي والله المطلع على أمري وحدسي). و(لا أكتب حادثة حتى أتحقق صحتها بالتواتر والاشتهار).

وهو يحاول أن ينقل للعصور القادمة صورة صادقة عما جري في عهده، بحيث نبقى حية واضحة أمام تصور الأجيال في المستقبل فهو- مثلًا يصف كيف ضرب الفرنسيون القاهرة إبان ثورة القاهرة

الأولى (عام 1798) فيقول: (... وتعمدوا بالخصوص الجامع الأزهر وحرروا عليه المدافع والقنبر، وكذلك ما جاوره من أماكن المحاربين: كسوق الغورية، والفحامين. فلما سقط عليهم ذلك ورأوه، ولم يكونوا في عمرهم عاينوه، نادوا: (يا سلام، من هذه الآلام يا خفي الألطاف نجنا مما نخاف!) وهربوا من كل سوق، ودخلوا في الشقوق. وتتابع الرمي من القلعة والكيان... حتى تزعزعت الأركان، وهدمت في مروها حيطان الدور، وسقطت في بعض القصور، ونزلت في البيوت والوكائل، فأصمت الأذان بصوتها الهائل). فهنا يعطينا الجبرتي صورة حية ليوم مشهور في تاريخ مصر الحديثة هو يوم الأحد 21 أكتوبر سنة 1798 الذي وقعت فيه معركة كبرى بين الشعب الأعزل وقوات نابليون المسلحة تسليحًا جيدًا لم يألفه المصريون من قبل، وهو يروي الأحداث التي وقعت بوصفه شاهد عيان، رأى وسمع وانفعل بما جرى ثم نقله كما هو بقدر استطاعته لكي يحدث في الأجيال القادمة نفس الأثر الذي أحدثه في نفسه لحظة وقوعه، ولكي يثير عندها ما أثار لديه من مشاعر، وعواطف، وأحاسيس بحيث تتخيل هذه الأجيال نفسها وهي تحبا وسط هذه الأحداث: فالغرض من تأليفه لكتابه- كما يقول الجبرتي نفسه- الوقوف على الأحوال الماضية من حيث هي، وكيف كانت... ولم أقصد بجمعه خدمة ذي جاه كبير، أو طاعة وزير أو أمير... لكنه قصد كما سبق أن ذكرنا نقل صورة حية وواضحة للأجيال القادمة، وإن كان الجبرتي يقول مع ذلك إن رؤية الأحداث التي وقعت لحظة وقوعها، والحياة في داخلها تكون أكثر ثراء من تمثلها في المستقبل، وهو لهذا يخشى الا تحدث الصورة التي ينقلها نفس الأثر الذي كان لديه، فيصف ليلة دخول

الفرنسيين القاهرة وهزيمة المماليك بأنها: (كانت ليلة وصباحها في غاية الشناعة، جرى فيها، ما لم يتفق مثله في مصر، ولا سمعنا بما شابه بعضه في تواريخ المتقدمين، فما راء كمن سمع!...

وواضح أن روح العصر التي عاش فيها الجبرتي- تلك التي شكلت أيضًا مؤرخنا، وهذا ظاهر بجلاء في طريقة تفكيره، وفي ثقافته عموما، ولغته وأسلوبه بصفة خاصة، حتى إننا كثيرًا ما نراه يستخدم في رواياته للأحداث كلمات فرنسية كان يستخدمها نابليون وقواده حتى أنها كانت متداولة في ذلك الحين فهو يقول: (... إن المهدي، والصاوي، ما هم (بونو) أي ليسوا طيبين....) كما يستخدم الكثير من الألفاظ التركية والكلمات والتعبيرات المصرية الشعبية التي لا يزال كثير منها متداولًا إلى الآن فيقول: (إن النار (رعت ووجت)، وأن النيل (انهبط) يعني انخفض ماؤه، وأن سعر القمح (شطح) أي ارتفع، و(تحنجل في مشيه) و(قشلان) بمعنى مفلس، و(كثر العباط)، وزاد تنطيطهم، و(النفخة) بمعنى الغرور، و(كل الوقايع زلابية)، و(قارب شيحة)، ونجده يذكر (الكبة) وهو يريد الطاعون كما يستخدم كلمة (حرفوش)، وجمعها حرافيش وهي تعني أحد أبناء البلد، و(القنبر) بمعنى القنابل... إلخ إلخ.

الجبرتي، إذن، مثل جيد لما يريد أن يقوله هيجل عن المؤرخ الأصلي، فهو يعيش مع (أصل) الأحداث التي يرويها. و(المصنع) الذي تصنع فيه الأحداث وتتشكل فيه عقلية المؤرخ واحد. غير أن هيجل يثير اعتراضًا قد يرد على ذهن القارئ وهو: هب أن الجبرتي- مثلا- ذكر خطبًا على لسان (الشيخ عبدالله الشرقاوي) أو غيره من كبار العلماء في ذلك الوقت لم يقلها الشرقاوي بالفعل، أفلا يكون المؤرخ الأصلي في هذه

الحالة قد خرج عن روح العصر وأحداثه وتجاوز ذلك المصنع الذي تصنع فيه الأحداث والوقائع....؟

ويرد هيجل على هذا الاعتراض بأن ذلك ربما يحدث لكن مثل تلك الخطب في هذه الحالة سوف تبدو كما كان من الممكن جدًا أن يقولها؛ أعني أنها صيغت (بروح العصر) أيضًا. فإذا كان نوكيدز، قد ذكر خطبًا على لسان بركليز لم يقلها الأخير على الإطلاق- فأنه لابد أن يؤكد مع ذلك، أنها لم تكن غريبة عن شخصية بركليز نفسه أعني أنه كان يمكن أن يقولها لأنها صيغت بنفس العقلية، وبروح العصر الذي عاشه بركليز. ومن هنا فإن ما يرويه المؤرخ الأصلي على لسان أحد القادة أو الزعماء ليس نسقًا مزيفًا من أفكار يختلقها، بل هو نسخة مطابقة غير مشوهة، لعاداتهم العقلية والخلقية.

ويضرب هيجل أمثلة كثيرة لهذا اللون من الكتابة التاريخية يمكن حصرها على النحو التالي:

(أ) عند يونان لدينا هيرودوت، وثوكيديدز، وأكسينوفون، فهم جميعًا عاشوا الأحداث التي كتبوها.

(ب) عند الرومان نجد (شروح) قيصر، وهي تلك المذكرات التي كتبها لكي يسجل فيها ذكرياته في ميادين القتال أثناء فتوحه في بلاد الغال Gaul مع ملاحظة أن المؤرخ هنا هو أحد صناع التاريخ وبالتالي، فما يكتبه عن أهدافه الخاصة وتحقيقه لها أو فشله فيها هو نفسه الذي يكون التاريخ في هذه الفترة.

(ج) في العصور الوسطى نجد أن (الرهبان) هم الذين احتكروا هذا اللون من الكتابة التاريخية بوصفهم كتاب حوليات، لكنهم كانوا على

جانب كبير من السذاجة لأنهم انعزلوا عن الحياة النشطة. والأصل في هذا اللون من الكتابة التاريخية أن (يعيش) المؤرخ وسط تيار الأحداث لا أن ينعزل عنها، ومن هنا جاءت سذاجة كتاباتهم.

(د) في العصور الحديثة نجد أن هذه (المذكرات) التي يكتبها المؤرخ عن الأحداث التي يعيشها تروي، في الأعم الأغلب، أحداثًا ووقائع عسكرية تشبه إلى حد كبير مذكرات قيصر السالفة الذكر. ومن أمثلتها المذكرات التي كتبها الكاردينال الفرنسي (جان فرنسوا دي ريتز) J. F. de Retz عن الفترة التي سميت في فرنسا باسم (حرب الفروند) بين قائد الجيش والوزير الفرنسي (مزران) وكذلك كتاب فردريك الأكبر (تاريخ عصري).

ثانيًا: التاريخ النظري:

اللون الثاني من الكتابة التاريخية يسميه هيجل بالتاريخ النظري، والسمة الأساسية التي تميزه هي أن المؤرخ لا يعيش الأحداث التي يرويها وإنما هو يجاوز العصر الذي يعيش فيه لكي يؤرخ لعصر آخر، كما هي الحال- مثلا- حين يكتب مؤرخ معاصر في القرن العشرين تاريخ مصر الفرعونية، فهو يجاوز حدود عصره إلى عصر آخر، ويروى أحداثًا لم يشهدها، ووقائع لم يعش أصلها كما كان يفعل المؤرخ السابق، فالمؤرخ في هذا اللون الثاني لا يقف عند أحداث عصره وما شاهده بنفسه، وإنما يعرض لتاريخ أمة من الأهم أو عصر من العصور يجاوز عصره، فيقوم بجمع المادة التاريخية وتصنيفها، تبدو في هذا النوع من التاريخ طريقة المؤرخ وأسلوبه في عرض الوقائع، وتفسيره لبواعثها، فلكل مؤرخ طابعه الخاص الذي يتميز به.

وتتفرع هذه الطريقة الثانية في كتابة التاريخ، إلى أربعة أنواع أساسية تتسم كلها بسمة واحدة هي تجاوز المؤرخ لحدود عصره بحيث يكتب عن عصر لم يعش أحداثه، ويمكن أن تتلخص الأنواع الأربعة بإيجاز على النحو التالي:

1- النوع الأول من التاريخ النظري يقترب كثيرًا من التاريخ الأصلي أعني من الطريقة الأولى في الكتابة التاريخية خاصة إذا اقتصر غرض المؤرخ على سرد الأخبار التاريخية لبلد ما أو لشعب من الشعوب، أعني أنه يصبح قريبًا من التاريخ الأصلي حين يصبح عرضًا لحوليات كاملة أو رواية لأحداث خلت، يحاول فيها المؤرخ أن يبرز الماضي في صورة واضحة كما لو أنه عاش الأحداث التي يرويها بالفعل، ولما كان من المستحيل على إنسان أن يعيش الماضي (لأن كلا منا ابن عصره، وربيب زمانه)، كما يقول هيجل في (فلسفة الحق) وفي نهاية فلسفة التاريخ، فإن المؤرخ النظري في هذه الحالة سوف يبدو وكأنه يتعسف في ذكر الوقائع التاريخية لأنه يسقط أفكار عصره ومصطلحاته، ولغته، وثقافته- باختصار يسقط (روح عصره) هو على العصور الغابرة، ولهذا يظهر بوضوح أن الروايات التي يرويها لا تمثل روح العصر الذي يؤرخ له فيبدو متأثرًا بأفكار عصره أكثر مما يبدو متأثرًا بالحقيقة التاريخية. فلا يتحرج مثلًا كما يفعل المؤرخ الروماني الشهير ليفي Livy من أن يسوق على لسان اباطرة روما أو قوادها خطبًا، وأقوالًا شبيهة بما كان يكتب في عصره هو؛ ويصف المعارك كما لو كان من شهودها، ولكن وصفه يبلغ حدًا من العمومية يجعله يصدق على أية معركة وفي أي عصر من العصور.

2- والنوع الثاني من التاريخ النظري هو ما يسميه هيجل بالتاريخ العملي أو البرجماتي الذي يهتم اساسًا باستخلاص العبر والعظة، والمبادئ والقيم والدروس الأخلاقية من أحداث الماضي، فهو يدرس التاريخ لا بقصد تفسيره أو عرضه أو فهم أحداثه أو الكشف عن العوامل التي تتحكم في سير الأحداث إنما الهدف الرئيسي من الرواية أو الدراسة التاريخية هو في النهاية استخلاص الدروس الماضية التي يمكن الاستفادة منها في العصر الحاضر. وكما يروي مؤرخنا الكبير عبد الرحمن بن خلدون في مقدمة كتابه الضخم: (كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر)- فإن (فن التاريخ، فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم. والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم؛ حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه أصول الدين والدنيا).

ويرى هيجل أن هذا اللون من الكتابة التاريخية لا يمكن أن يحقق هدفه، أعني أن الشعوب والدول لا يمكن أن تتعلم من التاريخ أو أن تستفيد من دروس الماضي لأن التاريخ لا يعيد نفسه، وإنما هناك جديد تحت الشمس باستمرار في ميدان التاريخ إذ أن كل عصر له ظروفه الخاصة، وهذا يتألف من نسيج فريد في نوعه تمامًا، حتى أن سلوك الأمم، وتصرفات الشعوب والساسة لا بد أن تحكمها اعتبارات مرتبطة بعصرها تمامًا، وبالعصر وحده، ومن هنا فإن الدروس المستخلصة من أحداث الماضي والمبادئ العامة التي يستخرجها المؤرخ لا تقدم أي عون للحاكم وسط ضغط الأحداث الكبرى، ومن غير المجدي

الارتداد إلى ظروف مماثلة في الماضي للحكم على الحاضر على ضوء تلك الظروف؛ لأن مصائر الشعوب، والدول، ومصالحها، وعلاقاتها، ونسيج شؤونها المعقد في الحاضر، تمثل أمامنا ميدانًا آخر يختلف أتم الاختلاف عن المصالح والعلاقات ونسيج الشؤون الماضية. ولهذا فقد كان القائمون على أمر الثورة الفرنسية على قدر كبير من السطحية عندما حاولوا الرجوع المستمر إلى أمثلة من تاريخ اليونان والرومان؛ فلا شيء أكثر اختلافًا من عبقرية الأمم الماضية إذا ما قيست بعبقرية عصرنا الراهن. وعلى ذلك فإن هيجل يرى أن المبادئ الأخلاقية التي تستخلص من التاريخ وكذلك الدروس والعظات... الخ يمكن أن تصرح لتربية الأطفال تربية أخلاقية، وتعويدهم الفضيلة، وتهذيب نفوسهم، لكنها لا تفيد الحكام والدول بل على العكس، إذا كان التاريخ يعلمنا شيئًا على الإطلاق، فهو أن الشعوب والحكومات والدول لم تتعلم شيئًا من التاريخ، لأن لكل عصر ظروفه الخاصة ولهذا السبب فإن عظات المؤرخ- من هذا النوع- كثيرًا ما تكون مملة مما يجعل القارئ يؤثر عليها رواية الأحداث والمشاهد، ولذا تراه يعود بغبطة إلى التاريخ الذي يروي دون أن يتخذ وجهة نظر خاصة.

3- النوع الثالث من التاريخ النظري هو التاريخ النقدي الذي لا يعرض وقائع التاريخ نفسه وإنما يعرض الروايات التاريخية المختلفة لكي يقوم بفحصها ودراستها ونقدها، وبيان مدى حقيقتها، ومعقوليتها، كما هي الحال حين يقوم مفكر معاصر بنقد روايات تاريخية مختلفة، والمقارنة بين مؤرخين كتبوا خلال فترة واحدة فيكشف عن مدى المبالغة في روايات فلان، وعدم الدقة أو الخلو من المعقولية في رواية مؤرخ آخر...

الخ. أعني أنه يقارب بين ما يكتبه المؤرخ فعلًا (أي ما هو كائن) وما ينبغي أن تكون عليه الرواية التاريخية.

ويقول هيجل إن الفرنسيين برعوا في هذا اللون من الكتابة التاريخية فقدموا أعمالًا كثيرة تجمع بين الأصالة والعمق والنظرة الصائبة. لكنه ينحو باللائمة على الكتاب الألمان الذين لجأوا إلى ما يسميه في سخرية بالنقد (العالي) في ميدان اللغة والتاريخ على السواء، واتخذوا من هذا العلو ذريعة لتشويه التاريخ وذلك بدس وقائع مضادة للتاريخ أوحى لهم بها خيالهم العابث. وهم بذلك إنما يحاولون أن يفعلوا ما حاوله النوع الأول من التاريخ النظري أعني جعل الماضي واقعًا حيًا فيسقطون خيالاتهم الذاتية على الماضي بحيث تحل محل المعطيات التاريخية....

4- والنوع الرابع والأخير من التاريخ النظري يحمل خاصيتين متعارضتين هما الجزئية والعمومية، فهو جزئي لأنه لا يتحدث عن تاريخ الإنسان بما هو إنسان وإنما عن (جزء) من هذا التاريخ، أعني أنه يهتم بشريحة واحدة من شرائح التاريخ هي: القانون، أو الفن، أو الدين... الخ لكنه يحمل أيضًا صفة العمومية من حيث أنه لا يتحدث عن القانون عند الرومان، أو الفن المصري القديم أو الدين في العصر الوسيط- وإنما يتحدث عن القانون بصفة عامة، أو الن عمومًا، أو الدين منذ بداية التاريخ حتى عصرنا الحاضر. المؤرخ في هذا اللون من الكتابة التاريخية إنما يمثل مرحلة انتقال من الكتابة التجريبية للتاريخ (سواء أكانت كتابة أصلية أم نظرية) إلى الكتابة الفلسفية- بقدر ما يعتنق وجهة نظر عامة تربط الأحداث كلها برباط واحد، وتعرض الكل (سواء أكان قانونًا أم فنًا أم دينًا في عصوره المختلفة) في حقيقته وواقعيته،

كما هي الحال حين يؤرخ المؤرخ للدين منذ نشأته الأولى مبتدئًا من الديانة البدائية التي عبد فيها الإنسان الله في صورة أشكال حسية مختلفة: نهر أو نجم، أو شجرة أو غير ذلك من مظاهر طبيعية ثم ينتقل إلى الديانات البشرية كالبوذية، أو الكنفوشية، أو غيرها، ثم ينتقل إلى الديانات السماوية الثلاث: اليهودية، والمسيحية والإسلام حتى يصل إلى وضع الدين في القرن العشرين، مفسرًا هذا التطور كله، وكاشفًا عن خيط باطني يقف خلف هذه الصور والأشكال الدينية كلها، وأن فكرة واحدة مباطنة هي التي توجه هذا التطور كله، هاهنا يصل إلى أن روحًا واحدة هي التي تنمو وتتطور طوال العصور التاريخية المختلفة، وعلى هذا النحو يقترب من التاريخ الفلسفي.

ثالثًا: التاريخ الفلسفي

الطريقتان السابقتان من طرق الكتابة التاريخية لا تحتاجان إلى شرح كثير لأنهما واضحتان، لكن الأمر مختلف- كما يلاحظ هيجل- في حالة الطريقة الثالثة، إذ أنها تحتاج إلى شرح وتفسير. فالطريقتان السالفتان يمكن اعتبارهما (مادة) لكتابة التاريخ الفلسفي. لكن ما المقصود بهذا التاريخ الفلسفي؟ يجيب هيجل بأنه لا يعني سوى دراسة التاريخ من خلال الفكر. وعلينا أن نلاحظ أمرين هامين منذ البداية:

الأمر الأول: أن ما يميز البشر- بحق- هو الفكر أو الوعي أو العقل أو الروح. ومن هنا فإن هيجل بنبهنا إلى أن الفكر مبثوث في كل ما هو بشري.

الأمر الثاني: أن التاريخ الحقيقي للإنسان لا يبدأ إلا مع ظهور الوعي وبالتالي فإن المجتمعات الأولى التي كانت تعتمد على الأساطير لا تكون جزءًا من تاريخ الإنسان.

فإذا كان موضوع التاريخ كما يراه هيجل هو الحياة البشرية في امتدادها الزمني على الأرض، وما يحكم هذه الحياة من عوامل، فإن التاريخ لا يبدأ في المراحل التي يكون فيها الإنسان متحدًا مع الطبيعة، عاجزًا عن التعرف على ذاته، إذ لا بد أن ينفصل الإنسان عن الطبيعة بحيث يصبح واعيًا بنفسه حتى ولو ظل هذا الوعي معتمًا للغاية لفترات طويلة من التاريخ. وهذه ليست موجودة في النوع فقط، وإنما في الفرد أيضًا، فالطفل يولد عندما لا يعود متحدًا مع أمه، ويصبح ذاتًا بيولوجية منفصلة، وبالمثل: فما لم يقطع الحبل السري الذي يربط الإنسان بالطبيعة، فلن يكون ثمة تاريخ، لأنه سوف يفتقر إلى الوعي، وبالتالي إلى الحرية، مع أن وجود الإنسان- كإنسان- لا ينفصل عن حريته لأن ماهية العقل هي الحرية على نحو ما سنرى بعد قليل.

الدراسة الفلسفية للتاريخ تعني، إذن، دراسة التاريخ من خلال الفكر لأن التاريخ هو تاريخ الإنسان، والفكر جوهري بالنسبة إليه فهو الخاصية التي تميزه عن الحيوان. وكل ما هو إنساني لا يكون كذلك إلا من حيث ما فيه من فكر وعلى ذلك فإذا ما نظرنا إلى أعمال الإنسان طوال التاريخ على أنها كلها مجرد أحداث، فسوف يتعذر على المؤرخ فهمها، بل أنه- على حد تعبير كولنجوود- قد لا يستطيع أن يكون على يقين من مجرد حدوثها، ذلك لأن تصورها سوف يكون عسيرًا على المؤرخ ما لم ينظر إلى هذه الأعمال على أنه مظهر خارجي للتفكير.

غير أن هذا التركيز على الفكر في دراستنا للتاريخ قد يكون غير مقنع لكثير من الناس، إذ يمكن أن يعترض معترض فيقول إن الفكر في حالة الدراسات التاريخية ينبغي أن يكون تابعًا للمعطيات التاريخية،

أعني مستخلصًا من وقائع التاريخ بحيث تكون هذه الوقائع أساسه ومرشده؛ على حين أن الأمر في الفلسفة خلاف ذلك. فالشائع عنها أنها تنتمي إلى مجال الأفكار التي تنتج نفسها بنفسها دون أدنى إشارة إلى عالم الواقع، فكأن الفلسفة في هذه الحالة تسير في طريق مضاد تمامًا لطريق الدراسة التاريخية ولو سمح لها بدراسة التاريخ فسوف تذهب إلى وقائع التاريخ وفي رأسها مجموعة من الأفكار التي خلفتها بطريقة قبلية، وسوف نحاول أن تلوي أحداث التاريخ لكل نتفق مع هذه الأفكار، فكأنها سوف تستخدم سرير بروكرست Procrustes، أعني أنها سوف تأتي بأفكار مسبقة، ترغم الأحداث والأعمال والظواهر التاريخية على الدخول في هذه الأفكار الجاهزة، المعدة من قبل.

وينفي هيجل نفيًا قاطعًا هذا الاتهام الذي يوجه إلى الدراسة الفلسفية للتاريخ، ويقول إن هناك عددًا لا حصر له من هذه الاتهامات والتصورات الخاطئة شاعت قديمًا وحديثًا عن علاقة الفلسفة بالتاريخ. ويبدأ هيجل في توضيح ما يقصده بالدراسة الفلسفية للتاريخ أو معنى (فلسفة التاريخ) في رأيه. ويمكن أن نلخص وجهة نظره في النقاط الآتية:

1- الفيلسوف لا يزاحم المؤرخ التجريبي في البحث عن الوقائع التاريخية وجمع المعلومات، والمادة، والوثائق وما إليها، وإنما هو يترك له هذه المهمة وينحصر دور المؤرخ الفلسفي في تفسير أحداث التاريخ أو كما يقول ميور C. Mure: (علينا أن نلاحظ أن التاريخ الأصلي الذي يكتَب فيه المؤرخ شهادته والتاريخ النظري الذي يكتب فيه المؤرخ تاريخ الماضي بأنواعه الأربعة- هذان اللونان من التاريخ يمدان المؤرخ الفلسفي ويزودانه بالمادة، فهو لا يفرز ويختار من بين الوقائع التاريخية

التجريبية، وإنما هو يفسر التاريخ بوصفه تجليًا لحركة الروح العاقلة في الزمان)...

2- الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها وهي ندرس التاريخ هي الفكرة البسيطة عن العقل التي تقول: (إن العقل يسيطر على العالم، وإن تاريخ العالم يمثل أمامنا بوصفه مسارًا عقليًا). والواقع أن فكرة العقل تحتل في فلسفة هيجل مكانة مركزية حتى إن فلسفته- بأقسامها الثلاثة- لا تدرس إلا موضوعًا واحدًا هو العقل في مجالات مختلفة: العقل الخالص في المنطق، والعقل في حالة اغتراب عن نفسه في الطبيعة، والعقل حين يعود إلى نفسه في فلسفة الروح.

ومن ثم فإن العقل هو جوهر الطبيعة كما أنه جوهر التاريخ، وهذه المقدمة التي يبدأ منها هيجل لا يبرهن عليها في فلسفة التاريخ، وإنما مجال البرهنة عليها هو الفلسفة النظرية أو المنطق الهيجلي على وجه التحديد وهو لهذا يفترض أنه سبق أن برهن عليها. والقول من ناحية أخرى بأن العقل هو جوهر الكون أو صورته اللامتناهية لا يعني أن الأشياء المادية ليست موجودة، وأن العقول وحدها هي التي توجد وإنما هو يعني فحسب: (أن الطبيعة تتبدي أمامنا في عدد لا حصر له من الظواهر والصور الفردية، لكننا نشعر بالحاجة إلى وحدة وسط هذا التنوع الهائل، فنقارن بينها حتى نعثر على العنصر الكلي الكامن وراءها- فالأفراد تظهر وتختفي أما الأنواع فهي وحدها التي تبقى وتتكرر في هذه الأنواع جميعًا والفكر هو وحده الذي يدرك هذه الأنواع ويندرج تحت هذا الاسم جميع القوانين التي تنظم مسار الأجرام السماوية.. فالأنواع أو الكليات، أو القوانين هي ما يشكل العقل في الطبيعة، فالكلي الذي

يتحكم في الجزئيات، وهو ما لا يمكن للحواس أن تدركه؛ هو الحقيقي وهو الماهية وهذا الكلي لا يوجد وجودًا فعليًا للعين الخارجية على أنه كلي، فالنوع بما هو نوع لا تدركه الحواس، وقوانين الأجرام السماوية ليست مكتوبة في السماء. إن الكلي لا يرى ولا يسمع لأن وجوده هو وجود من أجل العقل فحسب.. ولقد كان هيجل على وعي باللبس الذي يمكن أن يقع فيه القارئ حين يطالع قوله إن العقل أو الفكر هو جوهر الأشياء ولهذا يقول: (إننا عندما نقول إن الفكر، أو الفكر الموضوعي، هو قل العالم وروحه، فإنه يبدو أننا ننسب الوعي إلى أشياء الطبيعة ولكننا نشعر بنفور إذ نتصور الجانب الباطني للأشياء على أنه فكر، لأننا نقول أن الإنسان إنما يتميز عن موجودات الطبيعة بالفكر. ولهذا كان من الضروري- إذا كنا سنستخدم كلمة الفكر- أن نتحدث عن الطبيعة على أنها نسق من الفكر اللا واعي، أو نقول عنها- على حد تعبير شلنج- إنها عقل أصيب بالتحجر، ولذا يستحين لتجنب كل سوء فهم أن نستخدم كلمة تحديدات الفكر بدلًا من الفكر ذاته.

3- إذا كان العقل هو جوهر الطبيعة على هذا النحو فإنه جوهر التاريخ البشري أيضًا، مع فارق هام جدًا: هو أن العقل الذي يحكم التاريخ هو عقل واع بذاته أعني هو العقل البشري الذي يعرف ويعي ويدرك ما يفعل: أما حركة النظام الشمسي- كما يقول هيجل- فهي تتم وفقًا لقوانين هي العقل الكامن في ظواهر الطبيعة: لكن لا الشمس ولا الكواكب التي تدور حولها وفقًا لهذه القوانين يمكن أن ينسب لها أي ضرب من ضروب الوعي إذ الوعي- أو الوعي الذاتي إن شئنا الدقة- قاصر على الإنسان.

4- لكن قولنا إن العقل يحكم التاريخ لا يعني أننا نقحم أفكارًا فلسفية على علم التاريخ الذي ينبغي أن يظل- كما يقولون- علمًا تجريبيًا. كلا. بل إن هذه الفكرة هي نتيجة مستخلصة من دراستنا للتاريخ، وإذا كان هيجل يسوقها في بداية مقدمته لهذه الدراسة فإنه يبرر ذلك بقوله: (لقد حدث لي أن عرفت هذه النتيجة لأنني قطعت ميدان الدراسة كله، فنحن إنما نستخلص استنتاجا من تاريخ العالم حين نقول إن تطوره كان مسارًا عقليًا، وأن التاريخ يشكل المجرى العقلي الضروري لروح العالم)... فليس ثمة اقحام لأفكار فلسفية على التاريخ كما يزعم أولئك الذين لا يفنأون يكيلون الاتهامات ضد الفلسفة عامة، وفلسفة التاريخ بصفة خاصة. إننا فيما يقول هيجل- ينبغي علينا أن نتناول التاريخ كما هو، وأن نسير بطريقة تاريخية، أعنى بطريقة تجريبية بل إن هيجل يحذرنا من أن نقع في الخطأ الذي كثيرًا ما يقع فيه المؤرخون المحترفون (خصوصًا بين الألمان) ويتهمون به الفلاسفة وهو اختراع أفكار قبلية وحشرها في وثائق الماضي. كما أنه يحذرنا من ناحية أخرى من الروايات الخرافية التي تنتشر انتشارًا واسع المدى بين الناس لكنها لا تعد مع ذلك جزءًا من التاريخ، ومن أمثال هذه الروايات ما يرويه اليهود عن أنفسهم من أنهم شعب مختار تعلم من الله بطريقة مباشرة ومنحه الله بصيرة كاملة، وحكمة، ومعرفة تامة بجميع القوانين الطبيعية وبالحقيقة الروحية. بل إنهم يتمادون في رواياتهم فيزعمون أن الله تحدث إلى آدم (باللغة العبرية) لكي تصبح لغتهم بدورها هي (لغة الله المختارة)! ومن هذه الروايات الخرافية أيضًا ما كان يزعمه اليونانيون القدماء من أن الإلهة أثينا هي التي شيدت مدينتهم. كذلك مئات القصص

والقصائد الرومانية التي تروي كيف شيد الآلهة مدينة روما وهي التي استمد منها المؤرخون الرومانيون التواريخ الأولى لمدينتهم... فهذه الأقاصيص الخرافية، والأفكار التي يخترعها المؤرخون ويقحمونها على أحداث التاريخ يرفضها هيجل ويحذرنا منها، وهذا العمل هو الذي اتهم به هيجل نفسه فيما بعد- ثم يعلن الشرط الأول الذي ينبغي مراعاته في فلسفة التاريخ وهو: أنه ينبغي علينا أن (نتبنى) بأمانة كل ما هو تاريخي أعني الا نقحم أفكارًا أو اختراعات ذاتية في أحداث التاريخ. وإن كان تعبير (الأمانة) التاريخية لا يعني أن المؤرخ لا بد أن يكون صاحب ذهن خال تمامًا بحيث يستسلم تمامًا لما يقدم إليه من معطيات التاريخ أو يكون أشبه بالكاميرا التي تسجل فقط ما هو موجود بطريقة سلبية تمامًا، ذلك لأن المؤرخ (المحايد) لا بد أن تكون له وجهة نظر خاصة، أو فلسفة خاصة فهو يأتي لدراسة المعطيات التاريخية وهو يحمل مجموعة من الأفكار أو المقولات التي تكون بمثابة نظرية توجه بحثه، فإذا كانت النظرية صحيحة فإنه يستطيع في هذه الحالة أن يكشف عن القوانين الصحيحة التي توجه مسار التاريخ، ومن هنا قال هيجل: إن من ينظر إلى العالم نظرة عقلية، فإن العالم بدوره يتخذ أمامه طابعًا عقليًا، فالعلاقة متبادلة بين الذات والموضوع.

الفلسفة، إذن، لا تقدم إلى الدراسات التاريخية سوى فكرة واحدة هي أن (العقل يحكم التاريخ). ويقول هيجل أنه حتى هذه الفكرة نفسها ليست جَديدة على النحو الذي تظهر به فهي قديمة قدم الفلسفة اليونانية، وشائعة شيوع الدين نفسه. وعلى ذلك يسوق هيجل صورتين لهذه الفكرة: الصورة الأولى فلسفية، والثانية دينية يمكن أن نوجزها

على النحو التالي:

الصورة الأولى: هي الصورة الفلسفة التي قال بها الفيلسوف اليوناني القديم (أنكساجوراس) في عبارته الشهيرة أن النوس يحكم العالم، وهو يعني بها أن الطبيعة تجسد للعقل، وأنه تخضع دومًا لقوانين كلية. ولقد كانت هذه الفكرة بالغة الأهمية حتى أن أرسطو وصفه بأنه يبدو كرجل متزن بين قوم من السكاري كما أن سقراط (اغتبط بشدة) حين طالعها في كتاب أنكساجوراس، لكن الفكرة رغم عمقها وأهميتها ظلت- للأسف- مجردة، ذلك لأن أنكساجوراس لم يعمل على تطبيقها أو لم يفسر لنا كيف يحكم العقل الطبيعة، بل على العكس حين بدأ في الحديث التفصيلي راح يرد الطبيعة إلى علل مادية كالهواء والماء وما إليها. ومن هنا كانت شكوى سقراط لا من المبدأ ذاته، أو الفكرة نفسها، بل من عدم تطبيق المبدأ على الطبيعة العينية، وهكذا كان هناك انفصال- في هذه الصورة الفلسفية عن العقل الذي يحكم العالم- بين الفكرة نفسها وبين تحقيقها العيني.

أما الصورة الثانية: فهي الصورة الدينية المعروفة لنا جيدًا، وهي التي تقول إن أحداث العالم لا تترك نهبًا للمصادفات والعلل الخارجية العرضية وإنما هناك (حكمة الهية)، (أو تدبير إلهية) توجه العالم، وبالتالي فإن كل ما يحدث في العالم يحدث طبقًا لخطة إلهية.

لكن هذه الصورة الثانية للمبدأ القائل بأن العقل بحكم العالم- وهو هنا العقل الإلهي- معيبة من زاوية أن القائلين بها يذهبون إلى القول بأن خطة العناية الإلهية خافية عن أعيننا، وهم يربطون بينها وبين معرفة الله فيقولون إنه إذا كانت معرفة الله مستحيلة فكذلك معرفة

خطته في العالم مستحيلة أيضًا؛ كذلك يعاب على هذه الصورة الدينية من ناحية أخرى، أنها تجعل الحكمة الإلهية قاصرة على أحداث فردية معزولة كإنقاذ غريق، أو نجدة بائس، أو غوث ملهوف وما إلى ذلك من الأمثلة التي لا تتحدث عن شيء أكثر من إشباع رغبات معينة للفرد الذي تتحدث عنه. لكننا في دراسة التاريخ سوف نتعامل مع شعوب ودول لا مع أحداث فردية خاصة. ومن ثم فلا يمكن قبول هذه الصورة الدينية القاصرة للفكرة التي نتحدث عنها وهي أن العقل يحكم التاريخ، والغريب أنك يمكن أن تجد الناس يعلنون إعجابهم بحكمة الله كما تتجلى في مملكة الحيوان أو مملكة النبات، لا يمدون نطاقها إلى عالم البشر أو أحداث التاريخ، ولا يمكن أن يقال- في تبرير هذا القصور- إن الله يبلغ من الضعف حدًا لا يستطيع أن يمارس حكته على نطاق واسع.

لكن حديث هيجل عن فكرته في هذا الثوب الديني قد جعل بعض الباحثين يعتقدون أنه يعني- حرفيًا- أن الله يحكم التاريخ، وأن مهمة فلسفة التاريخ الهيجلية هي الكشف عن الأساليب التي حكم بها الله- ولا يزال- العالم. وهو نفس الخطأ الذي وقع فيه المفسرون في شرحهم للمنطق الهيجلي حين أخذوا عبارة مماثلة بمعناها الحرفي وهي التي يقول فيها هيجل. إن مضمون المنطق يعرض لنا الله في ماهيته الأزلية، قبل أن يخلق الطبيعة، والروح المتناهي... وربما كانت هناك عبارات هيجلية كثيرة- في فلسفة التاريخ- تجعلنا ننزلق إلى الوقوع في هذا الخطأ مَنها ما يقوله من أن (طريقة معالجتنا للموضوع (أي التاريخ) سوف تبدو (ثيوديسية) أي تبريرًا لأساليب الله وطرقه. أو محاولة للتوفيق بين وجود البشر ووجود العناية الإلهية).... الخ لكننا ننسى أن

الصورة الدينية مثلها مثل الصورة الفلسفية عند انكساجوراس- صورة توضيحية فقط، وكأنه يقول: إن الفكرة التي نعرضها ليست غريبة غير مألوفة كما نعتقد لأول وهلة، ولكنها وجدت في الفلسفة وفي الدين معا. وعلى ذلك فإن هيجل لا يوجد على الإطلاق بين الفكرة أو المبدأ الذي يتحدث عنه وبين الصورة الدينية، ولكنه يكتفي بالقول بأن هذه الصورة (تتفق مع المبدأ الذي نتحدث عنه). لا يمنعه هذا الاتفاق بالطبع من نقدها والكشف عما فيها من مآخذ تمامًا كما ؟؟؟ الصور الفلسفية القديمة. فينبغي علينا أن نتذكر دائمًا أنه يلجأ إلى الفكرة الدينية لتبسيط وتوضيح فكرته: (... في استطاعتي أن أهيب بإيمانكم بالمبدأ لكن (هذه الاهابة غير مسموح بها....) لماذا...؟ (لأن العلم الذي نعتزم أن نعالجه، ينبغي عليه هو نفسه أن يقيم الدليل أو البرهان) (نفس الصفحة) فهو لا بد أن يقيم الدليل على أفكاره، ولا يكتفي بأن يلجأ إلى الفكرة الدينية: لكنه يعلن بصراحة ووضوح (أن اختلاف- إن لم نقل تناقضًا- ستكشف بين هذا الاعتقاد، (في وجود العناية الإلهية، أو الحكمة الإلهية، وبين الذي نقول به- بنفس الطريقة التي ظهر بها اختلاف في حالة مطلب سقراط المتعلق بمبدأ انكساجوراس) فالصورة الدينية مرفوضة لأنها تختلف إن لم تناقض الفكرة الهيجلية مثلمًا أن صورة انكساجوراس مرفوضة أيضًا. فما هي الفكرة التي يريد أن يعرضها علينا هيجل؟ وما هو التفسير الذي يقصده لهذا المبدأ القائم القائل بأن العقل يحكم العالم....؟ هنا يبدأ هيجل في تقدين ما يمكن أن نسميه بالصورة التركيبية العامة عن مار التاريخ.

يبدأ هيجل في تحديد ثلاثة عناصر أساسية تفسر ما يعنيه بقوله إن

العقل يحكم التاريخ، وهذه العناصر هي:

1- ماهية العقل، أو ما المقصود بالعقل.

2- الأساليب او الطرق التي يستخدمها العقل لكي يتحقق.

3- الصورة التي يتحقق فيها في النهاية.

علينا بادئ ذي بدء أن نكون على وعي بأن الإنسان جزء من الطبيعة، وأنه إذا كان التاريخ ينتمي إلى مملكة الروح، فإن الطبيعة الفيزيائية تلعب دورًا كذلك في تاريخ العالم، لأنها تشكل مجموع الشروط الطبيعية للحياة البشرية، ولهذا تظل هي الأساس الأول للتاريخ فالإنسان بوصفه كائنًا طبيعيًا، مقيد بالظروف الطبيعية، التي يوجد فيها وتؤثر فيها بمقدار ما يؤثر فيها.

1- علينا الآن أن نتناول العنصر الأول من العناصر الأساسية الثلاثة التي تكشف لنا عن الفكرة الهيجلية عن التاريخ فتساءل: ما طبيعة الروح، أو ماهية العقل...؟ الجواب: هو أن طبيعة الروح عكس طبيعة المادة، فإذا كانت ماهية المادة الثقل، فإن ماهية العقل هي الحرية المادة تمثل إلى المركز فخاصيتها الأساسية الثقل أو الجاذبية، وهي لأنها مؤلفة من ذرات منفصلة، فإن وحدتها خارجية. أما الروح فكل صفاتها لا توجد إلا بواسطة الحرية، وليس لديها وحدة خارج ذاتها، وإنما وحدتها توجد بداخلها. والواقع أن هيجل يقصد بالحرية التعين الذاتي أو التحديد الذاتي أو الاستقلال، فأنت حر بمقدار ما تكون مستقلًا لا تعتمد في وجودك على شيء آخر خارج ذاتك، وهذا يعني أن تجعل كثرة الأشياء الخارجية وسيطًا لنمو الذات وتطورها. فالروح لكي تكون حرة حرية أصيلة عليها أن تعتمد على نفسها فقط، أعني أنها لا بد أن تكون هي

الذات والموضوع في آن معًا، أن تكون العارف والمعروف في وقت واحد، وهذا هو ما يسميه هيجل بالوعي الذاتي، أو الوعي الذي يعي نفسه حين يدرك العالم الخارجي، حين يصبح الإنسان معقولًا، فيتحقق العقل في الخارج بطريقة موضوعية. وليس تاريخ العالم سوى صراع من جانب الروح لكي تصل إلى هذه المرحلة: مرحلة الوعي الذاتي، اعني المرحلة التي تكون فيها حرة عندما تستحوذ على العالم وتتعرف عليه على أنه ملك لها.

تاريخ العالم، إذن هو مسار تكافح فيه الروح لكي تصل إلى وعي بذاتها أعني لكي تكون حرة، ومن هنا فهو ليس إلا تقدم الوعي بالحرية، وكل مرحلة من مراحل سيره تمثل درجة معينة من درجات الحرية. وأول مرحلة يبدأ منها هيجل هي الحضارات الشرقية القديمة: الحضارة الهندية، والفارسية، والصينية والفرعونية... الخ. وهذه الحضارات الشرقية تتميز بخاصية أساسية هي أن المواطنين جميعًا في كل مجتمع من هذه المجتمعات كانوا عبيدًا للحاكم، فهي جميعًا يعتمدون على الملك، أو الامبراطور، أو فرعون، وينفذون مشيئته، وهذا الحاكم هو وحده المستقل أعني أنه وحده الحر، لكن حريته في الواقع لم تكن تعني سوى الانسياق وراء أهوائه ونزواته، وانفعالاته، ورغباته العارضة فهي ليست تعينا لذاته، ومن ثم كان هذا الحاكم طاغية لا إنسانًا حرًا. أما المرحلة الثانية فتمثلها الحضارة اليونانية والرومانية حيث نجد أن نطاق الحرية قد اتسع عما كان عليه عند الأمم الشرقية. فاليونان- وكذلك الرومان- عرفوا أن البعض أحرار، وهذا (البعض) هو المواطن اليوناني أو الروماني، أما المواطنون في الأمم الأخرى

فقد كانوا ينظرون غليهم على أنهم (برابرة) و(همج) ولهذا اتخذوا من أسرى الحروب عبيدًا وأرقاء لهذا فإننا نجد عمالقة الفكر الفلسفي عند اليونان- أفلاطون وأرسطو- يقرون وجود نظام الرق لأنهم لم يعرفوا أن الإنسان بما هو إنسان حر أما الأمم الجرمانية فقد كانت أول الأمم التي تصل إلى الوعي بأن الإنسان بما هو إنسان حر، وأن الحرية تؤلف ماهية الروح. لكن ذلك لا يعني أن الأمر كان بسيطًا على هذا النحو: ذلك لأن الاعتراف بهذا المبدأ شيء وتطبيقه شيء آخر، ولهذا فقد احتاج ادخال هذا المبدأ (أعني أن الإنسان بما هو إنسان حر) في مختلف العلاقات الاجتماعية إلى وقت طويل وإلى عملية تربوية وثقافية شاقة وقاسية، والدليل على ذلك أن الرق لم يتوقف إلا بعد مرور فترة طويلة، كذلك لم تنتشر الحرية في الدول، ولم تتخذ الحكومات والدساتير ما يعترف بالحرية كأساس إلا بعد عملية طويلة الأمد.

2- يبدأ هيجل بعد ذلك في الحديث عن العنصر الثاني وهو الوسائل التي تستخدمها الروح لكل تتحقق بالفعل في العالم. فيقول: إن الروح تكون في الأصل أشبه بالبذرة، اعني جوانية غير متطورة، ثم يبدأ في تطوير نفسها شيئًا فشيئًا مستخدمة في ذلك وسائل هي على العكس خارجية وظاهرة تتمثل في التاريخ أمام أنظارنا... فما هي هذه الوسائل....؟

على الرغم من أن الموضوع الحقيقي للتاريخ هو الكلي، لا الفرد، ومضمونة الحقيقي هو تحقيق الوعي الذاتي للحرية، لا مصالح الفرد وحاجاته وأفعاله، فإن أول نظرة إلى التاريخ- فيما يقول هيجل- تقنعنا أن أفعال الناس تصدر عند حاجاتهم وانفعالاتهم ومصالحهم الخاصة:

وتقنعنا أن هذه الحاجات والانفعالات والمصالح هي المنابع الوحيدة للسلوك. وهكذا نجد هيجل يخبرنا أن محرك التاريخ هو إشباع الرغبات الأنانية فهي أكبر منابع السلوك أثرًا: (وليس من شك أن حاجات الأفراد ومصالحهم هي الدافعة إلى كل سلوك تاريخي، وأن تحقيق الفرد هو الذي ينبغي أن يحدث في التاريخ....). وقد تعرض علينا عملية إشباع الحاجات هذه الكثير من المناظر الكئيبة والظواهر المخيفة، ذلك لأن الانفعالات والغايات الخاصة لا تعترف بالحدود والحواجز التي يفرضها عليها القانون والأخلاق، لكنها مع ذلك وسائل تحقيق ما نسميه بالمصير الجوهري، أو الغاية المطلقة أو النتيجة الحقيقية للتاريخ.

وينبهنا هيجل هنا إلى فكرة هامة هي أن الفكرة تتحقق باستمرار عن طريق ضدها؛ فالمبدأ أو الغاية أو طبيعة الروح هي شيء مجرد وعام وكلي فحسب أو هو وجود من أجل ذاته، أو وجود بالقوة بلغة أرسطو أعني أنه وجود لم يظهر إلى العالم الخارجي بالفعل، لأنه يحتاج إلى عامل آخر يحوله من الإمكان إلى التحقيق الفعلي، وهذا العامل الثاني هو الإرادة، ويعني بها فاعلية الإنسان بالمعنى الواسع للكلمة، فبهذه الفاعلية وحدها تتحقق الفكرة، مثلما تتحقق الخصائص المجردة بصفة عامة، وتنتقل إلى حيز الفعل. ومعنى ذلك أن كل ما تحقق طوال التاريخ من مبادئ وأفكار عامة، قد احتاج إلى منفعة شخصية، أو حاجات جزئية تكون بمثابة العامل الذي يخرج هذه المبادئ العامة إلى حيز الوجود الفعلي، ويجعلها تتحقق وعلى ذلك فلك يتم إنجاز شيء دون اهتمام خاص من جانب الفاعل.

وإذا كان أبو الوجودية الحديثة (سورين كيركجارد S. Kierkegaard

(1813-1855) يعيب على ما يجده عند فيلسوفنا من جفاف عقلي صارم يخلو تمامًا من كل أثر للعاطفة أو الانفعال، فإن هيجل يدحض هذا الاتهام في فلسفة التاريخ (وهو اتهام يمكن في الواقع أن يوجه إلى كانط أكثر بكثير مما يوجه إلى هيجل)- ويقول بوضوح شديد: (إننا نؤكد أنه لم يتم إنجاز شيء دون اهتمام خاص من جانب الفاعل، وإذا كان الاهتمام يسمى انفعالا ... فإننا نستطيع أن نؤكد على نحو مطلق أنه لم ينجز شيء عظيم في العالم بدون عاطفة وانفعال....). ولهذا نراه يدرس جانبين أساسيين بصفة مستمرة، الجانب الأول: الفكر والجانب الثاني هو: انفعالات البشر. ويقول إن الجانب الأول هو السدى والثاني هو اللحمة في النسيج الهائل الذي بغزل منه التاريخ الكلي، أما الحرية الأخلاقية التي تتحقق في الدولة فهي الوحدة التي تجمع هذين الجانبين معًا.

معنى ذلك أن يحرك سلوك الأفراد، كما يعتقد هيجل، هو الدوافع الجزئية والاهتمامات والرغبات الشخصية، وهو ما ينظر إليه أحيانًا نظرة احتقار على اعتبار أنه الجانب السيئ من الشخصية الإنسانية، مع أنه جانب أساسي في وجود الفرد وهو الذي يسميه باسم الجانب الذاتي أو الصوري أو الشكلي على اعتبار أنه الجانب الداخلي في الفرد الذي لا يعرف إلا إذا ظهر وتحقق بالفعل. ويقول هيجل إنه لو أتحد هذا الجانب الذاتي، مع الغاية العامة للدولة بحيث يجد كل منهما في الآخر إشباعه وتحققه الفعلي، فإن الدولة في هذه الحالة تكون قد أسست تأسيسًا قويًا متينًا. واللحظة التي تصل فيها الدولة إلى هذا الانسجام- بين المصلحة الخاصة للمواطن والمصلحة العامة للدولة- هي فترة ازدهارها، وقوتها وبسالتها وازدهارها. وتلك بالطبع قضية بالغة الأهمية. وتحتاج، لكي

تتحقق إلى صراع طويل يقوم به العقل لكي يكشف عن النظم السياسية التي يتحقق فيها هذا الانسجام المنشود، كما يحتاج إلى تربية وترويض للحاجات الأنانية والمصالح والانفعالات الجزئية.

هناك جانبان أساسيان، إذن، هما الجانب الجزئي ثم الجانب الكلي المجرد ومنهما معًا يتألف نسيج التاريخ وتقوم الدولة. والواقع أن كلا منهما يؤدي إلى الآخر، والمهمة العميقة للميتافيزيقا هي فهم الرابطة المطلقة لهذا التضاد. خذ مثلًا بناء نزل ما تجد أنه يشمل هذين الجانبين معًا فهو غاية وتصميم ذاتيان لكنها تستخدم مواد خارجية لازمة للبناء كالحديد والخشب والحجارة، الخ. وهذه الفكرة- أو الغاية- إذا ما تحققت انقلبت إلى ضدها فنجد المنزل يمنع الرياح التي ساعدت في البناء من قبل، وكذلك المياه والنيران وغيرها. وشيء من هذا القبيل يحدث في حالات الجانب الذاتي من الإنسان عمومًا. فالانفعالات تريد أن تشبع وهي تطور نفسها وغاياتها وفقًا لميولها الطبيعية، لكن هذا التطور يؤدي إلى ظهور المجتمع البشري وما فيه من نظم وقوانين (تنظم)، هذا الإشباع وتكون النتيجة أنها (تحد) من هذه الانفعالات أعني أنها تكون ضدها.

وما يقال عن الجانب الجزئي، وكيف أنه يؤدي إلى ضده، أعني إلى شيء كلي (كما هي الحال في الانفعالات الجزئية التي أدت إلى ظهور قوانين كلية)- يقال عن أي فعل جزئي من أفعال البشر؛ فهو باستمرار يؤدي حين يتحقق إلى نتائج كلية أو عامة قد لا تكون في ذهن الفاعل الأصلي، كما هي الحال حين يحرق شخص منزل شخص آخر للانتقام. الفعل بسيط لكنه يؤدي إلى سلسلة من النتائج لم تكن في حسبان

الفاعل. ومعنى ذلك باختصار أن الفعل الجزئي يؤدي إلى نتائج كلية أو عامة، والعكس: فإن المبدأ العام، أو الفكرة الكلية، كما سبق أن لاحظنا، تتحول إلى شيء جزئي حين تتحقق. فعلى الرغم من أن صراع قيصر مع مجلس الشيوخ في روما كان يبدو صراعًا شخصيًا من أجل المنصب، فإنه كان يعبر عن سمة ضرورية ومرحلة تاريخية هامة في تاريخ روما، وتاريخ العالم. ومعنى ذلك أن أبطال التاريخ وهم يحققون غاياتهم الخاصة يحققون مطلبًا عامًا فلديهم بصيرة بمتطلبات العصر أي بما آن أوانه، وهذا هو مصدر عظمتهم وعلينا أن نلاحظ هنا مدى ما يكمن في هذه الفكرة الهيجلية من واقعية أو كما يقول جارودي: (إن مثالية هيجل تفترق عن مثالية فشنه، وغيرها من المثاليات التأملية، من حيث أن هيجل لا يفرض فكره على التاريخ، وإنما هو يصور العلاقة الجدلية بين المثالي والواقعي، كما يلاحظها في التاريخ، ولهذا فأننا نجده في دراسته (العقل في التاريخ) يعرف عظماء الرجال بأنهم أولئك الذين يعرفون متطلبات اللحظة الراهنة أو ما هو ضروري فيها. فالمثالي ليس هو إذن شيئًا خارجيًا بعيدًا عن الواقع أو عن التاريخ، وليس خلقا تعسفيًا للفرد، ولا وحيا من السماء لكائن مفارق يقع في الماوراء، وإنما هو على العكس ما يوجد فيه من واقعي: إنه العقلانية الداخلية للتاريخ....). والحق أن هيجل لم يعبر عن العلاقة بين المثالي والواقعي في جدل سكوني أو مكاني بل على العكس عبر عنها في صيرورة مستمرة. ومن هنا كان (الوجود الواجب)، أو ما يجب أن يكون، إنما يولد- عنده- باستمرار، وينمو ويكبر، وسط التناقضات الداخلية للواقع الحاضر، ويخلق نفسه بنفسه باستمرار حسب تعبير الموسوعة

فالواقعي اليوم ليس على وجه الدقة سوى مثالي الأمس، وقد تجمد في إيجابية ميتة، بعد أن كان (التناقض الذي يفرض الواقع الحاضر) مثيرًا للناس لأنه يشير إلى ما ينقصهم.

* نصل أخيرًا إلى العنصر الثالث وهو: الشكل الذي تتحقق فيه الروح والواقع أن هذا الشكل لا بد أن يكون وحده للإرادة الذاتية والإرادة الموضوعية، أو الجانب الذاتي والجانب الموضوعي- وهذه الوحدة لا تتجلى إلا في الكل الأخلاقي أو الدولة: فهي وحدها الحقيقة الواقعية التي يجد فيها الفرد حريته الخاصة، بشرط أن يعرف ما هو مشترك للكل، ومن هنا كانت الدولة هي وحدة الأخلاق الذاتية والأخلاق الموضوعية أو هي التحقق الفعلي للحرية، إذ فيها تبلغ الحرية مرتبة الموضوعية ذلك لأن الإرادة التي تطيع القانون وتخضع له هي وحدها الإرادة الحرة لأنها تطيع نفسها وتخضه إرادة الإنسان الذاتية للقوانين فيتلاشى التعارض بين الحرية والضرورة الخارجية المتمثلة في القوانين، ويكون للعقلي وجود ضروري بوصفه حقيقة الأشياء ووجودها، ونحن نكون أحرارًا حين نعترف به كقانون ونتبعه بوصفه جوهر وجودها.

لكن ألا يقال إن الإنسان حر بالطبيعة، أو أن الإنسان قد ولد حرًا، وأن المجتمع هو الذي يحد من هذه الحرية الطبيعية؟ يرى هيجل أن هذا الرأي لا يمثل سوى خطأ شائع، ذلك لأن الحالة الطبيعية للإنسان ليست سوى حالة همجية تسودها الأهواء والانفعالات الوحشية، ولهذا يغلب عليها الظلم والجور والعنف، ومن ثم فإن الحد من النزوات والمشاعر الأنانية ليس قيدًا على الحرية وإنما هو شرط لازم للتحرر، ولهذا فإن المجتمع والدولة هما الشرطان الأساسيان لتحقيق الحرية، لأن هذا

التحقق يحتاج إلى القانون والأخلاق.

معنى ذلك أن تحقق الحرية هو نهاية- لا بداية- للروح، وهي تتخذ الجانب الذاتي وسيلة لهذا التحقق، والصورة التي تتحقق فيها هي الدولة بوصفها الكل الأخلاقي، الذي يضم في آن معا الجانب الذاتي والجانب الموضوعي. ونشاط الروح كله ليس له سوى هذه الغاية: أن تصبح الروح واعية بهذه الوحدة ويصل الإنسان عن طريق الدين إلى صورة من هذه الوحدة الواعية حين يصل إلى الوعي بالروح المطلق. والشكل الثاني لوحدة الجانب الذاتي والجانب الموضوعي هو الفن والصورة الثالثة من هذا الاتحاد هي الفلسفة. ومعنى ذلك أن الدولة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالدين والفن والفلسفة: ومن هنا يقول لنا هيجل، بعمق نافذ، أن دين دولة ما هو الذي يحدد دستورها ونظمها السياسية، كما ينعكس ذلك على الفن والفلسفة ولهذا: (فالدستور السياسي المعين، لا يمكن أن يوجد إلا مرتبطًا بدين معين، تمامًا كما أنه في الدولة المعينة لا يمكن أن توجد إلا فلسفة معينة، أو نوع معين من الفن) فهذه الجوانب كلها هي ما يسمى بالروح الجزئية المعينة الخاصة بشعب من الشعوب، وهي تتغلغل في الأنشطة المختلفة لهذا الشعب، ومن هنا فإن الشعب المتخلف سياسيًا لا يمكن أن ينتج فنًا متقدمًا أو فلسفة حقيقية. فوجود الدولة وتقدمها السياسي لازم لنهضة العلوم والآداب والفنون، ولا تظهر الفلسفة إلا حيث توجد الحياة السياسية، ولهذا فإن الفلسفة كما يقول هيجل- هي المرحلة التي يصل فيها العقل الكلي إلى الوعي بذاته، وهي لا تبني مجتمعًا من لا شيء، ولا تخلق نظامًا من العدم، لأن (بومة منيرفا لا تبدأ في الطيران إلا بعد أن يرخي الليل سدوله....) فالفلسفة هي التعبير

عن عصرها ملخصًا في الفكر، والفيلسوف رجل يبرز الأفكار الأساسية التي يقوم عليها عصره، ويعمل بها الناس دون وعي منهم: (فالفنانون، والساسة والتجار، والقديسون، وغيرهم ينغمون في أعمالهم الخاصة، وتستغرقهم مهامهم الجزئية بدرجة كبيرة أو صغيرة، دون أن يكونوا على وعي واضح بما يفعلون أو يحرك سلوكهم، ومهمة الفيلسوف عند هيجل هي أن يجعل الناس على وعي بما هو الفن، والسياسة، والتجارة، والدين، حتى يستطيع العقل أن يمارس ويؤثر إلى أقصى درجة وعلى أوسع مدى، وبذلك يصبح مطلقًا . ولقد كان هيجل يعتقد، مثل فيثاغورس، وأفلوطين، واسبينوزا : أن الفلسفة نشاط يطهر العقل ويحرره.

الأساس الجغرافي للتاريخ

يشير هيجل إلى أهمية الموقع الجغرافي للتاريخ، والأثر الذي تتركه عوامل الطبيعة على إنتاج روح شعب ما. وهو ينبهنا إلى أننا ينبغي ألا نبالغ في تقدير هذا الأثر، ولا نغفله كل الإغفال: فجو أيونيا المعتدل- على سبيل المثال- قد أسهم بغير شك في إضفاء الصفاء والرقة على أشعار هوميروس، لكن هذا الجو وحده لا يخلق لنا شعراء من هذا الطراز، كما أنه لا يظل يأتي بمثلهم.

ويستبعد هيجل المنطقة المتجمدة والمنطقة الحارة من دراما تاريخ العالم لأنهما ليستا موقعًا مناسبًا لظهور التاريخ؛ كما يستبعد العالم (الجديد) أعني أمريكا وأستراليا لأننا لم نعرف شيئًا عنهما إلا حديثًا. وعلى ذلك فإن مسرح التاريخ الحقيقي هو المنطقة المعتدلة. لأنه إذا كانت أمريكا أرض المستقبل، فليس من طبيعة المؤرخ أن يتنبأ بالأحداث المقبلة، لأن التاريخ يدرس الماضي وينتهي في الحاضر ولا دخل له بالمستقبل: وعلى ذلك فان العالم القديم هو مسرح تاريخ العالم لا سيما المنطقة التي تقع حول البحر الأبيض المتوسط الذي يشبه خليجًا ضخمًا يربط بين القارات الثلاث التي يتألف منها العالم: فعلى الرغم من أن الأنهار والبحار أداة فصل وتفرقة فإنها في نفس الوقت أداة ربط وتوحيد. ومن هنا كان البحر الأبيض مركزًا لتاريخ العالم بالنسبة إلى ثلاثة أرباع الكرة الأرضية.

ويقسم هيجل المناطق الجغرافية ثلاثة أقسام هي: الأرض المرتفعة- ثم السهول الوديانية- وأخيرًا المنطقة الساحلية. وهو يعتقد أن القارات

الثلاث تمثل بصفة عامة هذا التقسيم الثلاثي: فافريقيا هي الأرض المرتفعة، وآسيا هي منطقة السهول الوديانية وأخيرًا تمثل أوروبا المنطقة الساحلية. ثم يبدأ في الكشف عن هذه المناطق في كل قارة من القارات: فأفريقيا وآسيا (ومن آسيا انتشرت القبائل إلى أوروبا)، نوجد بهما أراض مرتفعة تتميز بوجود سهوب كثيرة تصلح للرعي، ولهذا تظهر فيها الحياة الأبوية البطريركية التي لا تظهر فيها العلاقات القانونية بين السكان في هذه المناطق الجبلية، ولهذا ينتشر بينهم طرفان قصيان هما الكرم وحسن الضيافة من ناحية، والسلب والنهب من ناحية أخرى. وهذه ظاهرة واضحة في المغول الذين اندفعوا من وسط آسيا كالسيل الجارف بقيادة جانكيزخان، وتيمورلنك واكتسحوا، ودمروا كل ما وجدوه أمامهم ثم اختفوا وهذه الحياة القبلية البدائية يمثلها في أفريقيا حياة الزنوج الودعاء المسالمين الذي ينقلبون فجأة إلى متوحشين مسعورين يذبحون كل من يصادفونه في طريقهم كما هي الحال عندما يشنون حربًا.

أما منطقة السهول الوديانية فهي المنطقة التي تتميز بالأرض الخصبة التي تدين بخصوبتها إلى الأنهار كما هي الحال في سهول الصين والهند التي يخترقها نهرًا السند والكنج، وبابل حيث يجرى نهرا دجلة والفرات، ومصر التي يرويها النيل وفي هذه المناطق تنشأ الدول والممالك حيث تكون الزراعة هي مصدر الرزق للسكان.

أما المنطقة الثالثة فهي الأرض الساحلية وهي الشريط المتأخم للبحر ويعطينا البحر- كما يقول هيجل- فكرة اللامتناهي، ويشجع الإنسان على تجاوز نطاق المحدود، ولهذا فإن البحر يدعو الإنسان إلى الغزو والفتح، وإلى النهب والقرصنة، لكنه يدعوه أيضًا إلى التجارة والكسب الشريف، وذلك على العكس من الأرض وسهول الوادي التي

تربط الإنسان بالتربة وتشده إليها. وإذا كانت الوظيفة الأساسية لسكان المناطق المرتفعة هي تربية الماشية، وبينما وظيفة سكان الوديان هي الزراعة والصناعة فإن وظيفة سكان المناطق الساحلية هي التجارة والسفر بالبحر، أما الحياة الاجتماعية فأننا نجد أن سمة الحياة القبلية للمناطق الأولى هي الحياة الأبوية البطريركية. أما الحياة الاجتماعية عند سكان الوادي فهي تتسم بظهور الملكية الخاصة (نظرًا لظهور الزراعة والصناعة) وبالتالي بعلاقة السيد بالعبد. أما الحرية الاجتماعية فهي ترتبط بالحياة الاجتماعية في المناطق الساحلية.

وأخيرًا يصنف هيجل معطيات التاريخ فيرمز لمجرى التاريخ بمسار الضوء فكما أن الشمس تشرق من الشرق وتغرب في الغرب، فإن آسيا هي بداية التاريخ وأوروبا هي نهايته. ذلك لأن تاريخ العالم ليس إلا ترويض الإرادة الطبيعية على الخضوع للنظام وجعلها تطيع المبدأ العام، والمراحل التي سارت فيها هذه العملية تبدأ من الشرق الذي لم يعرف الحرية إلا لفرد واحد، وهذه هي المرحلة الأولى التي يسميها هيجل طفولة التاريخ، ثم هناك المرحلة التي تمثلها آسيا وهي مرحلة الصبا في التاريخ حيث لا نجدها تعبر عن الهدوء والثقة كما كان يفعل الطفل وإنما هي مرحلة الصبي الذي لا يعرف الشجار والعراك، أما اليونان- فيمثلون مرحلة المراهقة حيث نجد الفرديات التي تشكل نفسها، ولهذا فهنا نجد اتحاد الأخلاق مع الإرادة الذاتية أو مملكة الحرية الجميلة. أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة الدولة الرومانية أو رجولة التاريخ، فالروح اللطيفة التي كانت قائمة في دولة المدينة حل محلها كدح شاق وقاس. أما المرحلة الرابعة فيمثلها العالم الجرماني، وهي مرحلة الشيخوخة وشيخوخة الروح نعنى نضجها وقوتها الكاملة.

الفصل الرابع

الأساس الجغرافي لتاريخ العالم عند هيجل

يقول هيجل:-

إن العلاقة مع الطبيعة، التي تساعد على إنتاج روح شعب ما، إذا ما قارنا بينهما وبين شمول الكل الأخلاقي، وبين وحدة تلك الفردية التي هي مبدأها الفعال تبدو عنصرا خارجيا. لكن بمقدار ما ينبغي أن ننظر غليها على أنها الأرض التي تتحرك عليها الروح وتؤدي دورها، فإنها تكون أساسا جوهريا وضروريا.

ولقد بدأنا بالقول: إنه في تاريخ العالم تظهر فكرة الروح في تجسدها الفعلي على أنها سلسلة من الصور الخارجية، تتكشف كل منها بوصفها شعبا موجودا بالفعل.

هذا الوجود يندرج تحت مقولة الزمان، كما يندرج تحت مقولة المكان، على طريقة وجود الأشياء الطبيعية، والمبدأ الخاص الذي يجسده كل شعب من شعوب التاريخ يكون بمثابة خاصة طبيعية له. وحين تتخذ الروح هذه الصورة من صور الطبيعة تدفع أوجهها الجزئية إلى اتخاذ طابع الوجود المنفصل، لأن الاستبعاد المتبادل هو نوع الوجود المميز للطبيعة الخالصة. وهذه الفروق الطبيعية يلزم أن نعدها في بادئ الأمر إمكانيات خاصة، تتولد منها روع الشعب، ومن هذه الإمكانيات:

الأساس الجغرافي. وليس بعيننا أن نعرف الأرض التي تملئها أمة من الأمم باعتبارها موقعا محليا خارجيا، وإنما مجال اهتمامنا هو معرفة النمط الطبيعي للموقع المحلي من حيث صلته الوثيقة بنمط الشعب وشخصيته التي هي ثمرة لمثل هذه التربة. هذه الشخصية ليست أكثر ولا أقل من الحالة والصورة التي تظهر بها الأمم في التاريخ، وتأخذ مكانها ومركزها فيها. ولا ينبغي أن تغالي في تأكيد شأن الطبيعة، ولا أن نهون من شأنها: فمن المؤكد أن «أيونيا Icnie» المعتدل قد أسهم في إضفاء الصفاء والرقة على أشعار هوميروس ولكن مدا الجو وحده لا يخلق لنا شعراء من طراز هوميروس، كما أنه لا يظل يأتي بمثلهم، ففي العهد التركي لم يظهر شعراء. وعلينا هنا أن نأخذ في اعتبارنا أولا تلك الظروف الطبيعية التي ينبغي أن تستعاد مرة واحدة وإلى الأبد من دراما تاريخ العالم، ففي المنطقة المتجمدة والمنطقة الحارة لا يوجد الموقع المحلي المناسب لظهور شعوب التاريخ العالمي. ذلك لأن الوعي المستيقظ يظهر محفوفا بالمؤثرات الطبيعية وحدها، وكل تقدم له انعكاس الروح على نفسها في مقابل الطبيعة المباشرة، وعلى ذلك فإن الطبيعة عامل واحد في عملية التضاد التجريدية داخل ذاته، وينبغي ألا تقف العقبات الطبيعية حائلا في وجه هذا التحرر. إن الطبيعة، في مقابل الروح، هي كتلة كمية، ويلزم ألا يكون لها من القوة ما يجعلها قادرة على كل شيء، ففي المناطق المتطرفة لا يستطيع الإنسان أن يكون حرا في حركته، فالبرد والحر في تلك المناطق من القوة بحيث لا يسمحان للروح أن تقيم عالما لذاتها، وقديما قال أرسطو: «حينما تشبع الحاجات الملحة، ينتقل الإنسان إلى طلب الأمور الرفيعة ذات الطابع العام»، لكن

هذا الإلحاح والضغط الشديد في المناطق المتطرفة لا تخف وطأته، ولا يمكن تجنبه، ويضطر الإنسان أن يوجه اهتماما مباشرا مستمرا إلى الطبيعة، إلى أشعة الشمس المتقدة، أو إلى الجليد المتجمد. وعلى ذلك فإن مسرح التاريخ الحقيقي هو المنطقة المعتدلة أو بالأحرى النصف الشمالي منها، لأن الأرض فيه تمثل شكلا قاريا، ولها صدر واسع كما يقول اليونانيون. أما في الجنوب فهي تنقسم إلى عدة أقسام وتتشعب إلى نقاط شتى. وتظهر هذه الخاصية نفسها في نواتج الطبيعة، ففي الشمال أنواع كثيرة من الحيوانات والنباتات لها خصائص عامة مشتركة، أما في الجنوب حيث الأرض منقسمة إلى أقسام كثيرة فإن الأشكال الطبيعية بدورها تمثل ملامح فردية يباين بعضها بعضا وينقسم العالم إلى: عالم قديم، وعالم جديد. ولقد جاءت تسمية «الجديد» من أننا لم نعرف شيئا عن أمريكا واستراليا إلا حديثا. لكن هذه الأجزاء من العالم ليست جديدة نسبيا فحسب، ولكنها جديدة أيضا حتى من الناحية الداخلية، أعني من زاوية تكوينها الفيزيقي والسيكولوجي، ولا دخل لنا بالطبع بقدمها الجيولوجي. فأنا لا أنكر على العالم الجديد شرف الانبثاق من البحر أثناء تكوين العالم في نفس الوقت الذي انبثق فيه العالم القديم. ومع ذلك فإن الأرخبيل أو مجموعة الجزر الموجودة بين أمريكا الجنوبية وآسيا، تظهرنا على عدم نضج فيزيقي. فالجزء الأكبر من الجزر قد تكون على نحو تكون فيه أشبه برواسب سطحية من التراب على صخور، ظهرت من أعماق لا قرار لها، وتحمل طابع التكوين الجديد. وتظهرنا هولندا الجديدة على طابع جغرافي لا يقل عن ذلك في عدم نضجه، ذلك لأن المرء إذا ما توغل داخل هذا البلد متجاوزا

المستعمرات الإنجليزية، لاكتشف مجاري أنهار ضخمة لم تطور نفسها بعد إلى تلك الدرجة التي تمكنها من حفر قناة لنفسها، وغنما تتبدد في مستنقعات. ونحن نعرف معلومات عن أمريكا ودرجة حضارتها، خصوصا في المكسيك، وبيرو، ولكنها لا تتضمن شيئا أكثر من أن هذه الثقافة كانت وطنية تماما تنقضي بمجرد ما تقترب الروح منها. ولقد ظهرت أمريكا نفسها باستمرار على أنها ضعيفة فيزيقيا وسيكولوجيا، ولا تزال تبدو كذلك لأن السكان الأصليين بعد أن هبط الأوربيون أرض أمريكا تلاشوا بالتدريج مع بداية ظهور النشاط الأوروبي. ففي الولايات المتحدة في أمريكا الشمالية، ينحدر جميع المواطنين، من أصل أوروبي، أن السكان الأصليين قد اقتبسوا بعض الفنون والعادات عن الأوربيين، مثل عادة شرب «البراندي» التي كانت لها آثار مدمرة، وفي الجنوب يعامل أبناء البلد الأصليون معاملة أشد عنفا بكثير، ويستخدمون في الأعمال الشاقة التي لا تتناسب على الإطلاق مع قوتهم. وأهم سمات سكان أمريكا الأصليين هي: الوداعة، والمزاج الذي يخلو من انفعال، ونقص الحيوية والنشاط، والإذعان والطاعة للرجل الأبيض المولد، والمزيد من هذه الطاعة نحو الرجل الأوروبي وسوف ينقضي وقت طويل قبل أن ينجح الأوربيون في أن جميع النواحي، حتى في أحجامهم، واضح للعيان. ولا نجد بينهم طبائع أكثر صلابة إلا بين الأجناس التي تقطن في أقصى الجنوب في «بتاجونيا plagonya»، وإن كانوا لا يزالون يتمسكون بحالتهم الطبيعية حالة الخشونة والهمجية. وحين أراد اليسوعيون Jsuits، ورجال الدين الكاثوليك أن يعودوا الهنود على الثقافة، والعادات الأوروبية (وهم، كما معروف، قد أقاموا دولة في برجوازي Praguay،

كما أقاموا أديرة في المكسيك، وكاليفورنيا) بدئوا يتصلون بهم اتصالا وثيقا وفرضوا عليهم واجبات اليوم. وقد قبلوهم رغم كسلهم، وأذعنوا لها متأثرين بسلطة الرهبان. وكانت هذه الواجبات (التي وصلت إلى حد دق جرس في منتصف الليل لينبههم إلى واجباتهم الزوجية) التي وضعوها لهم موجهة في البداية إلى خلق حاجات، والحاجات هي الحوافر التي ينبثق منها السلوك البشري عموما. ولقد كان ضعف الأمريكيين الأصليين البدني سببا رئيسيا في جلب الزنوج إلى أمريكا واستخدامهم في الأعمال التي ينبغي أن تتم في العالم الجديد. ذلك لأن الزنوج كانوا أكثر تقبلا للمدنية الأوروبية من الهنود. ولقد اهتدى رحالة انجليزي إلى أمثلة لزنوج أصبحوا قساوسة أكفاء، وأطباء... إلخ (فقد كان أول من اكتشف أعشاب الكينا رجل زنجيا). في حين أنه لم يعرف سوى واحد فقط من السكان الأصليين كان لديه من النمو العقلي ما يمكنه من الدراسة، لكنه سرعان ما توفي بعد أن بدأ في هذه الدراسة بوقت قصير إثر إفراطه في شرب الخمر. ومما ضاعف من تأثير ضعف البنية البشرية في أمريكا، الافتقار إلى أدوات التقدم وأجهزته، أي نقص الخيل والحديد، وهي الوسائل الرئيسية التي قهرتهم.

ولما كانت الأمة الأصلية قد اختفت، أو هي على وشك الاختفاء، فإن السكان الفعليين هم الذين جاءوا من أوروبا في الأعم الأغلب، أي أن ما يحدث في أمريكا على نحو يكاد يماثل ما حدث في المدن الإمبراطورية العتيقة التي تسيطر عليها الطوائف الحرفية، وتسير فيها التجارة بطريقة نمطية رتيبة، حين هرب كثيرا من الناس إلى المدن الأخرى التي لم تكن ترزح تحت مثل هذا النير، والتي لم تكن فيها المكوس

باهظة إلى هذا الحد، وهكذا ظهرت التونا Altona إلى جانب مدينة «هامبرج»، كما ظهرت افنباخ Offenbach إلى جانب مدينة «فرانكفورت» وظهرت فورت Furth إلى جانب «نورمبرج»، وكاروج Carouge إلى جانب (جنيف). والواقع أن العلاقة بين أمريكا الشمالية وأوروبا تشبه ذلك فكثير من الإنجليز استقروا هناك حيث لا أعباء ولا رسوم، ولقد نجح تجمع الأجهوة والمهارات الأوروبية في تحقيق بعض العائد من تربة واسعة لا تزال بكرا. والواقع أن الهجرة قدمت في هذا السبيل الكثير من المزايا، فقد تخلص المهاجرون من كثير من العوائق التي كانت تقف في وجه مصالحهم الخاصة في وطنهم الأصلي، على حين أنهم حملوا معهم مزايا استقلال الروح الأوروبية، والمهارة المكتسبة، ومن المؤكد أن أمريكا قد فتحت مجالا جديدا للعمل أمام أولئك الذين كان لديهم استعداد للعمل بنشاط، لكنهم لم يجدوا في أوروبا فرصة مواتية لكي يمارسوا نشاطهم.

إن أمريكا، كما نعرف، تنقسم قسمين يرتبطان بواسطة برزخ، لكن هذا البرزخ لم يكن هو وسيلة إقامة العلاقات بينهما، وإنما تميز كل قسم من هذين القسمين تميزا أساسيا عن الآخر. فأمريكا الشمالية تبدو، على طول شاطئها الشرقي سهلا ساحليا عريضا تمتد خلفه سلسلة من الجبال، هي الجبال الزرق أو جبال الأبلاش Apalachiaans أو جبال اليجاني Alleghanyes في الجزء الواقع شمالا، وتروي الأنهار التي تنبع من هذه الجبال أرض الساحل التي تعتبر منطقة ذات ميزات كبرى للولايات المتحدة التي ينتمي أصلها إلى هذه المنطقة. فخلف هذه السلسلة من الجبال يجري نهر سانت لورنس St. Lawrence (الذي

يرتبط بحيرات عظمى) من الجنوب إلى الشمال، وعلى هذا النهر تقع المستعمرات الشمالية لكندا. وتلقي في الغرب بحوض نهر المسيسبي الواسع، وحوض نهر ميسوري، ونهر أوهيو، اللذين هما رافدان له، ثم يصب النهر في خليج المكسيك. وفي الجاني الغربي من هذه المنطقة نجد أيضا سلسلة طويلة من الجبال تمتد عبر المكسيك وبرزخ بنما، باسم جبال الانديز أو جبال كورديلرا Cordillera مكونة شريطا يمتد على طول الشاطئ، الغربي لأمريكا الجنوبية بأكملها، والساحل الذي يكون نتيجة لذلك أضيق، وميزاته أقل من الساحل الموجود في أمريكا الشمالية. وفيه توجد (بيرو» و«شيلي» أما في الساحل الشرقي فتجري أنهار عظيمة في اتجاه الشرق مثل نهر أورينوكو Orinoco ونهر الأمازون Amazons ويكونان وديانا هائلة، وإن لم تكن تصلح للزراعة لأنها ليست إلا سهويا صحراوية واسعة. ويجري في اتجاه الجنوب نهر ريو دي لا بلاته Rio de la Plata الذي تنبع بعض روافده من جبال الأنديز (أو كورديلرا) وبعضها الآخر من سلسلة الجبال الشمالية التي تفصل حوض الأمازون عن حوض نهر لابلاته وتنتمي جمهورية البرازيل، والجمهوريات الاسبانية إلى إقليم ريودي لابلاته وتحتل كولمبيا ساحل الشاطئ الشمالي لأمريكا الجنوبية، حيث يصب إلى الغرب منها في البحر الكاريبي، نهر مجدلينا الذي يجري بطول الأنديز.

ولد قامت في أمريكا الجنوبية جمهوريات كتلك التي قامت في أمريكا وإقامة الحقوق المدنية، وكفالة الأمن والحرية، وإقامة مجتمع ينشأ من تجمع الأفراد بوصفهم عناصر أساسية مكونة بحيث كانت الدولة مجرد شيء خارجي لحماية الملكية الخاصة. ومن الديانة البروتستانتية انبثق

مبدأ الثقة المتبادلة بين الأفراد أعني الثقة في شرف خصال الآخرين، ذلك لأن الكنيسة البروتستانتية ترى أن الحياة كلها، أي نشاطها بصفة عامة، هي مجل العمل الديني. أما عند الكاثوليك فلا يمكن أن يكون هناك مثل هذا الأساس للثقة المتبادلة، لأن العنف والخضوع الأخ تياري هما وهدمت مبادئ السلطة في المسائل الدنيوية. أما الأشكال التي نسمها باسم الدساير فهي في هذه الحالة تصبح مسألة لجوء إلى الضرورة، ولا تشكل أساسا لحماية المواطنين من عدم الثقة.

لو أننا عقدنا مقارنة أخرى بين أمريكا الشمالية وأوروبا، فسوف نجد في الأول المثل الدائم للدستور الجمهوري. فها هنا تبرز أمامنا وحدة ذاتية، حيث نجد رئيس الجمهورية على رأس الدولة، وقد اختير رئيسا لمدة أربع سنوات فحسب حتى يكون ذلك ضمانا يجد من طموحه نحو النظام الملكي. وهم يثنون ثناء مستمرا على ما لديهم من حماية عامة للملكية الخاصة، وإعفاء تاما، تقريبا، من عبء الضرائب لعامة هذه الوقائع تكشف عن الشخصية الأساسية للمجتمع: وهي سعي الفرد وراء المكاسب، والمنافع، والأرباح التجارية، وسيادة المصلحة الشخصية الخاصة، التي لا تهتم بالجماعة إلا من أجل منفعتها الخاصة فحسب. صحيح أننا نجد علاقات قانونية، وقانونا رسميا. لكن احترام القانون شيء، والأمانة الحقيقية شيء آخر، فالتجار الأمريكيون يتمتعون بسمعة سيئة في الخداع والنصب في ظل حماية القانون. وإذا كانت الكنيسة البروتستانتية- من ناحية- تنمي المبدأ الأساس للثقة، كما قلنا، فإنها بذلك تتضمن، من ناحية أخرى، الاعتراف بصحة عامل الشعور لدرجة أنها تسمح له بأن يتحول إلى نزوات متنوعة؛ وأولئك الذين يؤمنون بهذه

النظرة يؤكدون أن المرء، كما أنه يمكن أن تكون له طريقة خاصة في النظر إلى الأشياء بصفة عامة، فإنه يمكن أن تكون له كذلك ديانة خاصة. ومن هنا انقسموا إلى عدد كبير من الفرق يصل إلى أقصى درجات الحمق، وتتخذ العبادة في كثير منها الحركات التشنجية، وفي بعض الأحيان أقصى ألوان التطرف الحسي. ولقد تطورت حرية العبادة الكاملة هذه إلى حد أن أصبحت لطوائف المختلفة تختار قساوستها وتستغني عنهم بحرية مطلقة؛ ذلك لأن الكنيسا ليس لها وجود مستقل- وليس لها وجود روحي منطلقة؛ ذلك لأن الكنيسة ليس لها وجود مستقل- وليس لها وجود روحي جوهري يناظره تنظيم خارجي دائم- بل إن شؤون الدين تنظم تبعا للمشيئة العابرة لدى أفراد الجماعة. ففي أمريكا الشمالية يسود المسائل الدينية قدر عظيم من الفوضى، والخيال الجامح، وتفتقد الوحدة الدينية التي أمكن الحفاظ عليها في الدول الأوروبية حيث تنحصر الانحرافات في عدد قليل من المذاهب الدينية. أما بالنسبة للوضع السياسي في أمريكا الشمالية فإن الهدف العام من وجود هذه الدولة لم تحدد على نحو ثابت؛ ولا توجد بعد حاجة إلى اتحاد متماسك؛ ذلك لأن الدولة الحقيقية، والحكومة الحقة لا يظهران إلا بعد أن تظهر الطبقات المتميزة، وعندما يصل الغنى والفقر إلى حدهما الأقصى، وعندما يوجد وضع يتعذر معه على الغالبية العظمى من الناس إشباع حاجاتهم الضرورية بالطريقة التي اعتادوها. لكن أمريكا ظلت حتى الآن لا يهددها هذا التوتر؛ ذلك لأن باب الاستعمار بوصفه مخرجنا لا يزال مفتوحا أمامها على مصراعيه، كما أن جماهير غفيرة تنزح بصفة دائمة إلى سهول المسيسبي، وبهذه الطريقة يختفي المنبع الأساس للخط

والاستيلاء، وتضمن بقاء الوضع السياسي الراهن قائما لذلك فإن المقارنة بين الولايات المتحدة في أمريكا الشمالية وبين الدول الأوروبية مستحيلة، لأن هذا المخرج الطبيعي للسكان غير موجود في أوروبا، رغم كمل ما يحدث من ألوان الهجرة، ولو أن غابات ألمانيا كانت موجودة في فرنسا، لما حدثت الثورة الفرنسية. ولن تصبح أمريكا الشمالية مشابهة لأوروبا إلا بعد أن يشغل السكان ذلك الحيز الهائل الذي تمثله هذه البلاد، وبعد أن يبدأ أعضاء المجتمع السياسي في الضغط بعضهم على بعض. إذ لا تزال أمريكا الشمالية في وضع الدولة التي لا تزال توجد فيها أرض جديدة تستزرع. ولن يندفع السكان نحو الداخل ويضغط بعضهم على بعض، ويسعون نحو الحرف التي توجد في المدينة، ونحر التجارة مع غيرهم من المواطنين- بدلا من أن يتدفقوا نحو الخارج ليشغلوا الحقول- إلا عندما تتوقف الزيادة المباشرة للمزارعين كما حدث في أوروبا، وعندئذ سيشكلون نظاما محكما من المجتمع المدني، وسيشعرون بالحاجة إلى الدولة المنظمة. والاتحاد الفيدرالي في أمريكا الشمالية ليس له دولة مجاورة تربطه بها علاقة تماثل علاقة الدول الأوربية بعضها مع بعض- أعني دولة ينظر إليها بريب وعدم ثقة، ويتعين عليه أ يعد ضدها جيشا على أهبة الاستعداد؛ فكندا، والمكسيك ليستا بلادا تثير الخوف، أما انجلترا فتعرف، من خلال خبرة خمسين عاما، أن أمريكا وهي حرة أنفع لها مما كانت عليه حين كانت خاضعة. ولقد أبدت قوات الميليشيا في جمهورية أمريكا الشمالية شجاعة في حرب لاستقلا تماثل شجاعة الهولنديين إبان حكم الملك فيليب الثاني. ولكننا نجد أن هذه القوات تكشف عن قدر أقل من القوة عندما لا يكون هناك

خطر يتهدد الاستقلال. وفي عام 1814 صمدت قوات المليشيات في الصراع ضد الانجليز ولكن بطريقة سيئة.

أمريكا، إذن، هي أرض المستقبل، فها هنا سوف يتكشف في العصور القادمة عنصر هام من عناصر تاريخ العالم، وربما كان ذلك على شكل نزاع بين أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية؛ إنها بلاد الأحلام لكل أولئك الذين ملوا وضجروا من مخزن الأسلحة التاريخي في أوروبا القديمة. ويروى عن نابليون أن قال: «أوروبا القديمة هذه تشعرني بالسأم». وعلى أمريكا أن تنفصل عن الأرض التي تطور عليها تاريخ العالم الآن. على أن ما حدث حتى الآن في العالم الجديد ليس إلا صدى للعالم القديم. أعني التعبير عن حياة أجنبية، كما أنها بوصفها أرض المستقبل، لا تهمنا هنا، لأن اهتمامنا لابد أن ينصب- بالنسبة للتاريخ- على ما حدث في الماضي وما يحدث في الحاضر، أما بالنسبة أرباع الكرة الأرضية. فها هنا تقع اليونان: منارة التاريخ، وهنا أيضا القدس في سوريا، وهي مركز اليهودية والمسيحية. وفي الجنوب الشرقي منه تقع مكة والمدينة مهد الديانة الإسلامية. ونحو الغرب تقع دلفي، وأثينا، وإذا سرنا أبعد، في طريق الغرب، وجدنا روما. وعلى شاطئ البحر المتوسط توجد أيضا مدينة الإسكندرية، ومدينة قرطاجة، وعلى ذلك فإن البحر المتوسط هو قلب العالم القديم، فهو الذي يتحكم فيه ويشيع فيه الحياة. وبدونه ما كان يمكن تصور تاريخ للعالم، ولكان أشبه بروما أو أثينا في العصور القديمة بدون الساحة العامة Forum التي كانت تتجمع فيها حياة المدينة بأسرها. أما الأرض الآسيوية الواسعة الممتدة نحو الشرق فهي منفصلة عن مسار التطور التاريخي العام، ولا نصيب لها منه. وقل

مصل ذلكن عن أوروباشمالية التي لم تلعب دورا في تاريخ العالم إلا في فترة متأخرة، ولم يكن لها دور فيه خلال الوقت الذي دامه تاريخ العالم القديم، لأن هذا الدور اقتصر على البلاد التي تقع حول البحر الأبيض المتوسط. ومن هنا فإن عبور يوليوس قيصر جبال الألب وفتح بلاد الغال Gaul والعلاقة التي انخرط فيها الجرمانيون نتيجة لذلك، مع ا؟الإمبراطورية الرومانية- تشكل عهدا فاصلا، ونقطة تحول حاسمة في التاريخ، بفضل هذه العلاقة، بدأ يمد حدوده فيما وراء الألب. وعلى ذلك فإن آسيا الشرقية والبلاد التي تقع فيما وراء جبال الألب، تمثل الطرفين القصيين لتلك البؤرة المضطربة للحياة البشرية التي تقع حول البحر الأبيض المتوسط- أعني بداية التاريخ ونهايته، وظهوره وانهياره.

لابد لنا الآن أن نحدد- بطريقة أكثر دقة- الفروق الجغرافية الخاصة؛ ولابد من اعتبارها فروقا جوهرية، وعقلية، في مقابل تنوع الظروف العرضية فحسب. وهناك في هذا الصدد ثلاثة فروق أساسية على وجه الخصوص:

1 - الأرض المرتفعة القاحلة بسهولها الواسعة.

2 - السهول الودياية- أرض الانتقال، التي تتخللها وترويها أنهار عظيمة.

3 - المنطقة الساحلية التي ترتبط ارتباطا مباشرا بالبحر.

هذه العناصر الجغرافية الثلاثة هي عناصر جوهرية، وسوف نرى أن كل جزء من العالم ينقسم بالتالي إلى ثلاثة أقسام: الأول هو المنطقة المرتفعة، الصلبة المعدنية، وهي مغلقة على نفسها بطريقة صلبة لا تلين، لكنها ربما كانت قادرة على إرسال نبضات منها إلى بقية أنحاء

العالم. والقسم الثاني يشكل مراكز للحضارة وهو يمثل الاستقلال الذي لم تطور بعد (للبشرية). ويقدم لنا القسم الثالث وسائل ربط العالم بعضه مع بعض، ودعم هذا الربط.

1 - الأرض المرتفعة:

يمكن أن نجد أمثلة للبلاد التي ينطبق عليها هذا الوصف في وسط آسيا حيث كان يقطن المغول (مطلقين هذا اللفظ بمعنى عام): وتمتد هذه السهوب من بحر قزوين في اتجاه الشمال حتى البحر الأسود، كما تجد أراض مماثلة في منطقة الصحراء العربية، وصحراء البربر في أفريقيا وفي الصحاري الواقعة حول نهر أورينوكو وصحاري براجواي في أمريكا الجنوبية. والسمات التي تميز السكان في هذه المناطق المرتفعة- التي تروى أحيانا بالمطر فحسب، أو بفيضان الأنهر (كما هي الحال في سهول نهر أورينوكو)- هل سمات الحياة الأبوية البطريركية، والانقسام إلى عائلات فردية. والمنطقة التي تعيش فيها هذه العائلات منطقة خصبة، أو لا تكون منتجة إلا موسميا فقط. ولهذا فإن السكان لا يركزون ملكيتهم الخاصة في الأرض التي لا يجنون منها إلا ربعا تافها- وإنما في الحيوانات التي تنتقل معهم من ك\مكان إلى مكان، فهذه الحيوانات تجد- لفترة طويلة- مراعي في السهول،وعندما

تنصب ينتقلون إلى مناطق أخرى. هؤلاء الرعاة يتسمون بالإهمال، ولا يخزنون شيئا لموسم الشتاء. ولهذا السبب فإن نصف القطيع وحده يضيع منهم ولا توجد علاقات قانونية بين سكان هذه المناطق، ولهذا ينتشر بينهم الطرفان القصيان: الكرم وحسن الضيافة من ناحية، والسلب والنهب من ناحية أخرى.

وتكون الصفة الأخيرة أكثر وضوحا حين يكونون محاطين بأمم متحضرة، كما هي الحال في الأعراب الذين تساعدهم خيولهم وجمالهم في عمليات السلب التي يقومون بها. ويتغذى المغول على لبن الخيل، وهكذا يصبح الحصان عندهم وسيلة للغذاء والقتال في وقت واحد. وعلى الرغم من أن تلك هي صورة الحياة الأبوية البطريركية عندهم فكثيرا ما يحدث أن يلتحموا معا ليكونوا كتلا بشرية ضخمة، وعن طريق دافع من نوع أو آخر، يستثارون نحو حركة خارجية. عندئذ يندفعون، على الرغم من أن مزاجهم من قبل كان مسالما؛ كالسيل المدمر نحو البلاد المتحضرة، ولا تؤدي الثورة التي تشب إلا الحراب والدمار. ولقد قام جنكيزخان، وتيمورلنك، بحركة من هذا القبيل بين تلك القبائل: فاكتسحوا كل شيء ودمروا كل ما وجدوه أمامهم، ثم اختفوا مرة أخرى، كالسيل الجارف الذي يأتي من الغابة، إنه لا يحتوي في داخله على أي مبدأ للحياة. وهكذا يهبطون من الأرض الجبلية إلى الوديان الضيقة حيث يسكن رعاة جبليون مسالمون وهم رعاة قد يشتغلون أيضا بالزراعة، كما يفعل السويسريون، ويوجد في أسيا كذلك أمثلة لهذا النوع الأخير من الرعاة الجبليين، لكنهم عموما ليست لهم أهمية كبيرة.

2 - سهول الوديان:

وهي سهول تجري فيها الأنهار، ندين بخصوبتها للأنهار التي كونتها؛ ومن أمثلة هذه السهول: الصين، والهند، التي يخترقها نهر السند الكنج؛ وبابل حيث يجري نهرا دجلة والفرات؛ ومصر التي يرويها النيل. في هذه المناطق المتسعة تنشأ ممالك مترامية الأطراف، ويبدأ تأسيس الدول العظيمة، لأن الزراعة التي تنتشر هنا بوصفها المصدر الأساسي

للرزق، يساعدها انتظام الفصول، الذي يتطلب عمليات زراعة منتظمة أيضا. وهكذا تبدأ الملكية الخاصة للأرض، وما يترتب عليها من علاقات تشريعية، أعني أسس الدولة التي لا تصبح ممكنة إلا عن طريق العلاقات وحدها.

3 - الأرض الساحلية:

إذا كان النهر يفصل بعض أجزاء البلاد عن بعضها الأخرى، فإن البحر فاصل أقوى. ولقد اعتدنا أن ننظر إلى الماء على أنه عامل انفصال وتقسم؛ وفي الآونة الأخيرة، بوجه خاص، ازداد تأكيد الرأي القائل بأن الدول لابد أن تكون قد انفصلت بواسطة تضاريس طبيعية. ومع ذلك فإننا تستطيع أن نسوق، على العكس، مبدأ أسياسيا هو أنه لا شيء يربط ويوحد كما يفعل الماء لأن البلاد ليست شيئا آخر سوى أحواض الأنهار.

مثال ذلك فإن سيليديا، ليست سوى وادي نهر الأودر Oder وبوهيميا، وسكسونيا هما وادي نهر الالب Elbe؛ ومصر هي وادي النيل. تلك هي الحال أيضا بالنسبة إلى البحر، كما سبق أن أشرنا، أما الجبال فهي وحدها التي تفصل وتقسم، وهكذا نجد أن جبال البرانس تفصل، على نحو قاطع، بين أسبانيا وفرنسا. ولقد ظل الأوربيون على اتصال دائم بأمريكا وجزر الهند الشرقية منذ اكتشافها، لكنهم نادرا ما نفذوا إلى داخل أفريقيا وآسيا، لأن الاتصال عن طريق الأرض أصعب بكثير جدا من الاتصال عن طريق الماء. ولم يصبح البحر المتوسط مركزا للحياة القومية إلا لكونه بحرا فحسب، فلنلق الآن نظرة على شخصية الأمم التي تحكم فيها ذلك العنصر الثالث.

إن البحر يعطينا فكرة اللامتعين، واللامحدود، واللامتناهي، وعندما يشعر الإنسان بلا تناهيه الخاص في ذلك اللامتناهي الذي يقدمه له البحر يجد في ذلك حافزا مشجعا على تجاوز نطاق المحدود: فالبحر يدعو الإنسان إلى الغزو والفتح، وإلى النهب والقرصنة. لكنه يدعوه أيضا إلى التجارة والكسب الشريف. أما الأرض، وسهول الوادي في حد ذاتها، فتربط الإنسان بالتربة وتشده إليها، وتجعله خاضعا لمجموعة لا نهاية لها من التبعيات؛ لكن البحر يخرجه من هذه المجالات المحدودة للفكر والسلوك. صحيح أن أولئك الذين يجوبون البحار يستهدفون الربح، لكن الوسائل في هذه الحالة تتضمن لونا من المفارقة من حيث أنهم يجازفون بثروتهم وحياتهم لكي يحصلوا عليها. ومعنى ذلك أن الوسائل هي بالضبط عكس الغاية التي يستهدفونها؛ وذلك ما يرفع من شأن كسبهم وعملهم ويجعله شيئا شجاعا ونبيلا، فالشجاعة تدخل بالضرورة في التجارة، وفيها ترتبط الجرأة بالحكمة؛ ذلك لأن الجرأة في مواجهة البحر لابد أن تشمل الحذر والاحتراس، بل والدهاء، ما دام عليها أن تتعامل مع أكثر العناصر غدرا وخداعا. فهذا السهل الممتد إلى غير حد، يستسلم على نحو مطلق، ولا يقاوم أي ضغط، ولا حتى لفحة الريح، كما يبدو بريئا إلى أقصى حد، خاضعا، مستسلما، صديقا متملقا، على أن الاستسلام بعينه هو الذي يحول البحر إلى أخطر العناصر وأقساها. ويواجه الإنسان هذا الغدر والعنف بقطعة خشب بسيطة فحسب، واثقا تماما في شجاعته وحضور ذهنه، وعلى هذا النحو ينتقل من أساس صلب ثابت (هو الأرض) إلى دعامة غير مستقرة (هي البحر) حاملا معه أرضه الصناعية (وهي السفينة). هذه السفينة، أو بجعة البحر هذه،

التي تقطع السهل المائي بحركات رشيقة وسريعة أو تخلط عليه دوائر- هي آلة يسجل اختراعها قدرا من الفخر لجرأة الإنسان وشجاعته، كما يسجل أيضا أكبر قدر من الشرف لذكائه. على أن الصروح السياسية الرائعة التي بنتها الدول الآسيوية، تفتقر إلى هذا الامتداد للبحر فيما وراء الحدود، رغم أنها هي نفسها متلاحمة للبحر- كما هي الحال في الصين مثلا، فالبحر عندهم هو الحد النهائي للأرض، وموضع انتمائها، ومن هنا لم تكن لهم به علاقة إيجابية. أما النشاط الذي يدعوهم البحر إليه فهو من لون خاص تماما. ومن هنا تظهر تلك الحقيقة التي تقول إن الأرض الساحلية تنفصل تقريبا، على الدوام، عن دول الداخل رغم أنها ترتبط معها عن طريق النهر. وهكذا انفصلت هولندا عن ألمانيا، والبرتغال عن أسبانيا.

واتساقا مع هذه المعطيات، يمكننا أن نتناول بالدراسة أجزاء الكرة الأرضية الثلاثة التي لها أهمية من حيث التاريخ. وفيها تتجلى المبادئ الثلاثة المميزة بطريقة ملحوظة، ولكن بدرجات متفاوتة: فالسمة البارزة لتضاريس أفريقيا هي الأرض المرتفعة، وهي في آسيا التقابل بين المناطق النهرية والمرتفعات أما في أوروبا فهي امتزاج هذه العناصر المختلفة.

ينبغي تقسيم أفريقيا إلى ثلاثة أقسام: الأول يقع جنوبي الصحراء الكبرى، مع أرض ساحلية ضيقة على طول البحر. والقسم الثاني يقع شمالي الصحراء وهو أفريقيا الأوروبية (إن شئنا أن نسميها كذلك) وهو أرض ساحلية. أما القسم الثالث فهو منطقة نهر النيل، وهي أرض الوادي الوحيدة، وهي تتصل بآسيا.

ظلت أفريقيا على الأصالة، وعلى قدر ما يستطيع التاريخ أن يعود القهقري- مغلقة أمام جميع أنواع الاتصال نع بقية أنحاء العالم- إنها أرض الذهب المنضغط داخل ذاته- أرض الطفولة، التي ترقد فيما وراء نهار التاريخ الواعي لذاته، يلفها حجاب الليل الأسود. ولم تنشأ شخصيتها عن طبيعتها الاستوائية فحسب، وإنما من تكوينها الجغرافي أساسا؛ والمثلث الذي تشكله (إذا ما أخذنا الشاطئ الغربي- الذي يمثل في خليج غينيا زاوية منفرجة بقوة،- على أنه ضلع، والشاطئ الشرقي بنفس الطريقة حتى رأس جاردافو كضلع آخر) هو مركب في ضلعين من أضلاعه، بحيث يكون له شريط ساحلي غاية في الضيق غير صالح للسكنى إلا في بقاع ضئيلة معزولة. ويلي هذا الشريط في الداخل حزام من أراضي المستنقعات نع خصوبة هائلة في النباتات- وهذا هو الموطن الأثير لدى الوحوش الضارية، والثعابين من جميع الأنواع، وهي أرض تخوم يعتبر جوها مسموما للأوربيين، وتشكل هذه التخوم أساسا سلسلة دائرية من الجبال العالية، التي لا تخترقها الأنهار إلا في مسافات متباعدة فحسب، وبحيث لا تسمح، حيث توجد هذه الأنهار، بأي ارتباط مع الداخل ذلك لأن انقطاع سلسلة الجبال لا يحدث إلا نادرا، وفي أسفل الجانب العلوي من السلسلة، في قنوات ضيقة فحسب، توجد فيها كثير من مساقط المياه غير الصالحة للملاحة، والتيارات التي تتقاطع في اضطراب عنيف. وخلال القرون الثلاثة، أو الثلاثة، أو الثلاثة والنصف، التي عرف الأوربيون فيها هذه التخوم، واستولوا فيها على بعض المناطق وضموها إلى حوزتهم، ولم يعتبروا هذه الجبال إلا في أماكن متفرقة (ولم يحدث ذلك إلا في فترات قصيرة) لكنهم لم

يستقروا في أي مكان يقع وراءها. أما الأرض التي تحيط بهذه الجبال فهي أرض مرتفعة مجهولة، وهي التي شق الزنوج- في أحوال نادرة- طريقهم منها. ولقد حدث في القرن السادس عشر أن جاءت، من أماكن عديدة وبعيدة جدا، موجات من الغزو المرعب قام بها البدو الرحل واندفعوا في اتجاه سكان المنحدرات المسالمين. ونحن لا نعرف ما إذا كانت قد حدثت حركة في الداخل أم لا، وإذا كانت قد حدثت فما نوعها، ولك ما نعرفه عن قبائل البدو هذه هو التضاد بين سلوكهم في حروبهم وغزواتهم ذاتها، التي يتجلى فيها أعظم قدر من اللا إنسانية الوحشية، والهمجية البغيضة بين سلوكهم عندما زال غضبهم أعني في أوقات السلام، التي ظهروا فيها أناسا طيبين يبدون الود نحو الأوربيين، عندما عرفوهم عن كثب. ويصدق ذلك على قبائل «الفولاني Fullans» وقبائل «ماندنجو Mandyngo» التي تقطن سلسلة جبال السنغال وجامبيا. أما القسم الثاني من أفريقيا فهو منطقة وادي النيل، أعني مصر، التي كانت مهيأة لأن تصبح مركزا قويا للحضارة المستقلة، ولذلك فهي تبدو معزولة ومنفردة في إفريقيا مثلما تبدو إفريقيا نفسها في علاقتها بالأجزاء الأخرى من العالم. والجزء الشمالي من أفريقيا، الذي يمكن أن يطلق عليه بصفة خاصة اسم: أرض الساحل (إذ أن مصر كثيرا ما كانت تردد إلى نفسها بواسطة البحر المتوسط) يقع على البحر المتوسط ومحلى المحيط الأطلنطي وهو إقليم رائع كانت توجد فيه قرطاجة فيما مضى- وتوجد به الآن مراكش الحديثة، والجزائر، وتونس، وطرابلس، ولقد كان من الواجب ربط هذا الجزء من أفريقيا بأوروبا، ولابد بالفعل أن يرتبط بها، ولقد بذلك الفرنسيون أخيرا جهودا ناجحة في هذا

الاتجاه. فهو- مثل آسيا الصغرى- يبدو منجها نحو أوروبا. ها هنا استقر القرطاجيون، والرومان، والبيزنطيون، والمسلمون، والعرب، تباعا، كما ناضلت المصالح الأوروبية لكي تجد على هذه الأرض موطنا لأقدامها.

هناك صعوبة في فهم الطابع الأفريقي الخاص. لأنه ينبغي علينا حين نشير إليه أن نتخلى تماما عن المبدأ الذي يصاحب على نحو طبيعي جميع أفكارنا- وهو مقولة الكلية. السمة البارزة للحياة الزنجية هي أن الوعي لم يبلغ بعد مرحلة التحقيق الفعلي لأي وجود موضوعي جوهري مثل: الله، أو القانون، اللذين ترتبط بهما مصلحة الإنسان، وفيهما يحقق وجوده الخاص. والإفريقي في وجوده العيني الموحد، الذي يتسم بالتجانس والتخلف، لم يبلغ بعد تلك المرحلة التي يميز فيها بين ذاته بوصفه فرد وبين كلية وجوده الجوهري، بحيث أنه يفتقر تماما إلى معرفة أن هناك وجودا مطلقا آخر أعلى من ذاته الفردية. فالرجل الزنجي، كما لاحظنا من قبل، يمثل الإنسان الطبيعي في حالته الهمجية غير المروضة تماما ولابد لنا، إن أردنا أن نفهمه فهما حقيقيا سليما، أن نضع جانبا كل فكرة عن التبجيل والأخلاق، ولك ما نسميه شعورا أو وجدانا، فلا شيء مما يتفق مع الإنسانية يمكن أن نجده في هذا النمط من الشخصية، والروايات الغزيرة والمفصلة التي يرويها المبشرون تؤكد ذلك تماما. ويبدو أن العقيدة الإسلامية كانت العامل الوحيد الذي أدخل الزنوج في نطاق الحضارة. ولقد فهم المسلمون أيضا، أفضل من الأوربيين، كيف ينفذون إلى داخل هذه البلاد. ويمكن أن نقدر على نحو أفضل درجة الحضارة التي يمثلها الزنوج إذا ما تأملنا المرحلة التي يمثلها الدين عندهم. إن ما يشكل أساس التصورات الدينية هو الوعي

من جانب الإنسان بقوة عالية- حتى على الرغم من أن الإنسان قد يتصور هذه القوة على أنها قوة طبيعية فحسب Vis Naturae- يشعر أمامها بأنه موجود ضعيف متواضع، يسمي الزنوج بالسحرة. على أن الإنسان في حالة السحر لا يكون لديه فكرة الله، ولا فكرة الإيمان الأخلاقي، ذلك السحر ينظر إلى الإنسان على أنه القوة العليا، وعلى أنه يشغل، هو وحده، مركز الآمر المسيطر على قوى الطبيعة، ومن ثم فلنا أمام شيء من العبادة الروحية لله، أو من ملكوت الحق. فالإله برعد، لكننا لا نتعرف عليه بأنه الله على هذا الأساس إذ أن الله لابد أن يكون إمام الروح البشرية أكثر من صانع للرعد، لكن الأمر يختلف عن ذلك عند الزنوج فعلى الرغم من أنهم على وعي، حتما، باعتمادهم على الطبيعة لأنهم يحتاجون إلى الآثار المفيدة للعواصف، والمطر، وتوقف فترة الأمطار. إلخ- فإن ذلك لا يؤدي بهم إلى الوعي بقوة أعلى: إنهم هم الذين يسيطرون على عناصر الطبيعة، وهذا ما يطلقون عليه اسم «السحر». وللملوك طبقة كهنة يتحكمون من خلالهم في التغيرات التي تحدث في عناصر الطبيعة. وكل موقع له «سحرته» الذين يقومون بتأدية طقوس خاصة، وبجميع أنواع الحركات الجسيمة، والإيماءات، وبألوان من الرقص، والصخب، والضجيج، والصاج ووسط هذا الخليط المضطرب يبدءون في ممارسة تعاويذ1هم. أما العنصر الثاني في ديانتهم فيبرز في إعطاء شكل خارجي لهذه القوة التي تعلو على الطبيعة مسقطين قوتهم الخفية على عالم الظواهر بواسطة مجموعة من التصويرات mage. ولذلك فإن ما يتصورونه قوة ليس شيئا موضوعيا حقيقيا له وجود جوهري قائم بذاته ومختلف عنه، وإنما هو أول شيء

يصادفونه. وهذا الذي يصادفونه يأخذونه بغير تمحيص، ويرفعونه إلى مرتبة: «الجني أو الروح الحارس Genius» وقد يكون حيوانا، أو شجرة، أو حجرا، أو صورة خشبية، وتلك هي تميمتهم Fetish- وهي كلمة كان البرتغاليون أول من تداولها، وهي مشتقة من كلمة Feitizo البرتغالية التي تعني: السحر. ويتمثل في التميمة لون من الاستقلال الموضوعي في مقابل الخيال العشوائي عند الفرد لكن لما كانت الموضوعية لا تعدو أن تكون خيال الفرد وقد أسقطه في المكان، فإن الفردية البشرية تظل مسيطرة على الصورة التي اتخذتها. فإن بلاء ولم تستطع التميمة دفعه كأن يجف المطر، أو يسوء المحصول، فإنهم يربطون التميمة، ويضربونها، ويدمرونها، ويتخلصون منها ليصنعوا غيرها في الحال، وعلى هذا النحو تظل التميمة في نطاق قدرتهم. مثل هذه التميمة ليس لها استقلال كموضوع للعبادة الدينية: كما أنها ليس لها استقلال جمالي بوصفها عملا فنيا، وإنما هي فحسب مخلوق يعبر عن اختيار اعتباطي لمن صنعه، ويبقى دائما في متناول يده. وباختصار ليست هناك علاقة تبعية في الدين؛ غير أن هناك مظهرا واحدا يشير إلى شيء فيما وراء الواقع- وهو عبادة الموتى، التي ينظرون فيها إلى أسلافهم وأجدادهم الموتى على أنهم قوة مؤثرة على الأحياء. وفكرتهم في ذلك هي أن هؤلاء الأسلاف يمارسون الانتقام وألوانا مختلفة من الأذى على الإنسان، تماما بنفس المعنى الذي كانت العصور الوسطى تخلعه على السحرة والعرافين. ومع ذلك فهم لا يعتبرون قوة الموتى أعلى من قوة الأحياء، لأن الزنوج يتحكمون في الموتى ويضعون لهم سحرا ورقيا. وعلى هذا النحو تظل هذه القوة على الدوام، وبطريقة جوهرية، خاضعة لسيطرة

الذات الحية. ولم ينظر الزنوج إلى الموت نفسه على أنه قانون طبيعي كلي، بل اعتقدوا أنه يأتي من سحرة أشرار. وتتضمن عقيدتهم هذه، بالتأكيد، الاعتقاد بأن الإنسان يعلو على الطبيعة، إلى حد أن الإنسان ينظر إلى هذه الأشياء الطبيعية على أنها أداة ووسيلة ولا يعطيها شرف معاملتها على أنها تتحدد بذاتها، بل يتحكم هو فيها.

لكن القول بأن الإنسان ينظر إليه على أنه الأعلى، يترتب عليه أنه لا يعطي لنفسه احتراما، ذلك أنه لا يصل إلى وجهة نظر تلهمه احتراما حقيقيا إلا عن طريق الوعي بوجود أعلى. إذ كان الاختيار العشوائي هو المطلق أي لو كان هو الموضوعية الجوهرية الوحيدة التي تتحقق لما استطاعت الروح أن تكون على وعي بأية كلية. ومن هنا أطلق الزنوج، لأنفسهم العنان في الاحتقار الكامل للبشرية، الذي هو السمة الأساسية لجنسهم من حيث صلته بالعدالة والأخلاق. كذلك لا يوجد لديهم أي علم بخلود الروح، رغم أنهم كانوا يعتقدون في ظهور أشباح للموتى، ويصل انحطاط قيمة الإنسان عندهم إلى درجة لا تكاد تصدق؛ فالطغيان لا ينظر إليه على أنه ظلم، وينظر إلى أكل لحوم البشر على أنه مسألة عادية ومسموح بها. أما نحن فتمنعنا الغريزة من مثل هذا السلوك، لو كان في استطاعة المرء أن يتحدث عن الغريزة على الإطلاق كشيء يملكه الإنسان. لكن الأمر ليس على هذا النحو عند الرجل الزنجي. فالتهام اللحم البشري، يتفق تماما مع المبادئ العامة للجنس الأفريقي. فاللحم البشري عند الزنجي الشهواني ليس سوى موضوعا للحس، بل مجرد لحم فحسب. وعند وفاة الملوك يقتل المئات ويؤكلون، ويذبح المسجونون ويباع لحمهم في الأسواق، ومن المألوف أن يلتهم المنتصر

قلب عدوه بعد ذبحه، وكثيرا ما يحدث عند تأدية طقوس السحر أن يقتل الساحر أول ما يصادفه ويوزع جسده على المارة. وهناك خاصية أساسية أخرى تتعلق بالزنوج هي الرق، فلقد استعبد الأوربيون الزنوج وباعوهم لأمريكا، وإذا كان ذلك أمرا سيئا، فإن مصيرهم في بلادهم ذاتها أشد سوءا حيث توجد عبودية مطلقة بنفس المقدار، ذلك لأن المبدأ الجوهري للرق أو العبودية هو أن يكون الإنسان قد وصل إلى مرحلة الوعي بحريته وينحدر بالتالي إلى مرتبة الشيء المحض- أعني أنه يصبح موضوعا بغير قيمة. والمشاعر الأخلاقية عند الزنوج ضعيفة للغاية أو هي معدومة إن شئنا الدقة، فالآباء يبيعون أبناءهم، والعكس صحيح أيضا، أعني أن الأبناء يبيعون آباءهم كلما سنحت الفرصة لأولئك أو هؤلاء. ولقد اختفت عندهم، بتأثير من العبودية المنتشرة بينهم، جميع روابط الاحترام الأخلاقي التي نتعز بها نحو بعضنا بعضا، ولا يخطر ببال الزنجي أن يتوقع من الآخرين ما نستطيع نحن ن نطلبه منهم. وكثيرا ما يكون الهدف من ممارسة نظام تعدد الزوجات عند الزنوج الحصول على عدد كبير من الأطفال ليباعوا جميعا كرقيق- وكثيرا ما تسمع شكاوى ساذجة في هذا الصدد، كما هي الحال مثلا في حالة الزنجي الذي كان ينحب في لندن لأنه أصبح الآن فقيرا تماما بعد أن باع بالفعل كل ذويه. وهكذا فإن السمة التي يتميز بها احتقار الإنسان عند الزنوج ليست هي إزاء الموت، بقدر ما هي الافتقار إلى احترام الحياة. وينبغي أن نعزو الشجاعة العظيمة التي نجدها عندهم إلى سمة افتقارهم الحياة. وينبغي أن نعزو الشجاعة العظيمة التي نجدها عندهم إلى سمة افتقارهم لاحترام الحياة هذه، التي تدعمها قوة بدنية

كبيرة، وهذه الشجاعة تظهر عند أولئك الزنوج الذين كان الآلاف منهم يتعرضون بمحض إرادتهم للموت برصاص الأوروبيين وهم يقاتلونهم، فالحياة لا قيمة لها إلا عندما تتخذ من شيء ذي قيمة هدفا لها.

وإذا انتقلنا الآن إلى مقولة الكيان السياسي، فسوف نرى أن طبيعة هذا الجنس كلها هي من ذلك النوع الذي يحول دون وجود مثل هذا التنظيم. فالنظرة البشرية عند هذه المرحلة هي الرغبة الحسية العشوائية، مضافا إليها كافة الإرادات، ما دامت القوانين الروحية الكلية: (مثل قوانين أخلاق الأسرة) لا يمكن أن يعترف بها هنا. إذ لا توجد الكلية عندهم إلا كاختيار ذاتي عشوائي، ولذلك فإن الرابطة السياسية عندهم لا يمكن أن يكون لها طابع القوانين الحرة التي توحد الجماعة، فليس ثمة رابطة بينهم على الإطلاق، ولا تقييد للإرادة العشوائية ولا شيء يمكن أن يربط الدولة لحظة واحدة سوى القوة الخارجية: فالحكم يتربع على رأس الدولة، ذلك لأن الهمجية الحسية لا يمكن أن تكبح جماحها سوى القوة المستبدة. لكن لما كان المواطنون أصحاب مزاج عنيف مماثل لمزاج سيدهم، فإنهم من ناحية أخرى- يحصرونه في نطاق حدود معينة. ويأتي بعد الرئيس- الذي سنسميه ملكا- عدد كبير من الرؤساء الآخرين الذين يتخذهم مستشارين له، ولابد له أن يسعى إلى الحصول على موافقتهم إن هو أراد أن يشن حربا أو يفرض مكوسا! وهو يستطيع في إطار هذه العلاقة أن يمارس سلطة متفاوتة الدرجات، وينتهز الفرصة ليتخلص، بالحيلة أو القوة، من هذا الرئيس أو ذاك ويتمتع الملوك إلى جانب ذلك بامتيازات خاصة أخرى: فالملك عند الاشانتيين Achantecs يرث كل الثروة التي يخلفها رعاياه بعد موتهم،

وفي مناطق أخرى بأول للملك كل النساء غير المتزوجات، وعلى من يرغب في الزواج من إحداهن أن يشتريها منه، وإذا غضب الزنوج على مليكهم أسقطوه وقتلوه. ولقد جرت العادة في داهومي Dahomey أن يرسل المواطنون إلى الملك إذا استاءوا منه بيض ببغاء كعلامة على سخطهم من حكمه. وفي بعض الأحيان يرسلون إليه وفدا مفوضا ليقول له: إن عبء الحكم ثقيل عليه، وأن من الأفضل له أن يستريح قليلا. عندئذ يشكر الملك رعاياه ويذهب إلى بيته، ويجعل نساءه تشنقه. وتزعم روايات قديمة أن دولة من النساء اشتهرت بغزواتها قد ظهرت في عصور غابرة، وكانت تلك دولة تربعت على رأسها امرأة، ولقد قيل عنها إنها سحقت ابنها في هاون ولطخت نفسها بدمائه، وكانت حريصة على أن يكون تحت يدها باستمرار دم أطفال مذبوحين. كما قيل إنها طردت أو قتلت جميع الذكور، وأمرت بقتل جميع الأطفال الذكور. ولقد هدمت هؤلاء الحاقدات كل شيء حولهن، واضطررن إلى أعمال السلب والنهب بلا انقطاع، لأنهن لم يزرعن، وكن يتخذن من أسرى الحرب من الرجال أزواجا، وكان على النساء الحوامل أن يبتعدن عن مخيماتهم، فإذا وضعن طفلا يتخلصن منه. وتقول الرواية إن هذه الدولة الشائنة قد اختفت فيما بعد. وفي الدولة الزنجية نجد الملك مصحوبا على الدوام بالجلاد، الذي تعد وظيفته من أعلى الوظائف، والذي يستخدمه الملك في قتل الأشخاص المشكوك فيهم، وإن كان الملك نفسه قد يلقى نحبه على يديه إذا رغب عليه القوم في ذلك. والتعصب الزنجي إذا ما استيقظ يجاوز حدود كل ما يمكن للمرء أن يتصوره، برغم ميل الزنوج إلى الإذعان والاستسلام في النواحي الأخرى.

ويروي رحالة انجليزي أنه سبق شن الحرب في بلاد الاشانتيين Achanteea احتفالات مهيبة، ومن مراسيم هذه الاحتفالات أن تغسل عظام أم الملك بالدم البشري، وكمقدمة للحرب يقرر الملك شن هجوم ضد عاصمته ذاتها، كما لو كان يريد أن يستثير فيها الدرجة المطلوبة من السعر أو الجنون المؤقت Frenzy ولقد أرسل الملك إلى رجل انجليزي يدعى هتشسون Hutchinson يقول: «خذ حذرك، أيها المسيحي، واسهر على أسرتك. لقد استل رسول الموت سيفه وسوف يضرب به عنق الأشانتيين فحين تقرع الطبول فذلك نذير الموت لجمع غفير من الناس، تعال إلى الملك، إن استطعت، ولا تخشى على نفسك شيئا».

وقرعت الطبول وبدأت مذبحة رهيبة، وطعن كل من تصادف وجوده في الشوارع في طريق الزنوج المسعورين. وفي أمثال هذه المناسبات يقتل الملك كل من يشتبه فيهم، وتتخذ هذه الأعمال عندئذ طابع الفعل المقدس. وإننا لنجد الزنجي يتمسك بكل فكرة تطرح على ذهنه، ويحققها بكل قوة إرادته، غير أن هذا التحقق يتضمن دمارا بالجملة. إن هؤلاء الناس يستمرون في هدوء لفترة طويلة، لكن فجأة تعتمل الانفعالات في نفوسهم، وعندئذ يخرجون عن وعيهم تماما، وما يسبب الدمار الذي ينتج عن استثارتهم هو عدم وجود فكرة إيجابية أو تفكير واع يؤدي إلى هذه الاضطرابات، وإنما أدى إليها انفعال حماس بدني أكثر منه روحي. وحين يموت الملك في «داهومي» تتفكك عرى المجتمع وروابطه، ويدب الخراب والفوضى في قصره بغير تمييز، وتذبح كل نساء الملك (ويبلغ عددهن في داهومي على وجه التحديد 3333 امرأة)- وتبدأ

في المدينة كلها مذبحة، إلى جاني السلب والنهب تجاوز كل حد. وينظر نساء الملك إلى موتهن هذا على أنه ضرورة، فيذهبن للقائه في أحلى زينة. ويبادر أصحاب السلطة في البلاد إلى إعلان اسم الحاكم الجديد لكي يضعوا حدا لهذه المجزرة.

من هذه السمات المختلفة يتضح أن الشخصية الزنجية تتميز بالافتقار إلى ضبط النفس وتلك حالة تعجز عن أي تطور أو أي ثقافة، ولهذا كان الزنوج باستمرار على نحو ما نراهم اليوم. والرابطة الجوهرية الوحيدة التي وجدت ودامت بين الزنوج والأوربيين هي رابطة الرق ولا يرى الزنوج في هذه الرابطة شيئا مشينا لا يليق بهم، بل إن الزنوج عاملوا الإنجليز أنفسهم على أنهم أعداء لأنهم بذلوا جهدا كبيرا في إلغاء الرق وتجارة الرقيق في بلادهم. ذلك لأن الملوك ينظرون نظرة بالغة إلى بيع الأسرى من أعدائهم، بل حتى رعاياهم أنفسهم. ويمكن إذا ما نظرنا إلى الأمر في ضوء هذه الحقائق، أن ننتهي إلى القول بأن الرق كان فرصة لزيادة الشعور الإنساني بين الزنوج. والنظرية التي نستنتجها من حالة الرق هذه الزنوج، وهي تشكل الجانب الوحيد الهام في بحثنا، هي نفس النظرية التي تستخلصها من الفكرة: وهي أن «الحالة الطبيعية) ذاتها هي حالة من الظلم التام المطلق، فهي انتهاك للحق والعدل وكل درجة متوسطة بين هذه الحالة وبين التحقيق الفعلي للدولة العقلانية تحتفظ، كما يمكن أن يتوقع المرء بجوانب وعناصر من الظلم. ولهذا السبب فإننا نجد الرق حتى في الدولة اليونانية والرومانية، كما نجد أن القنانة أو عبودية الأرض Serfdom ظلت سائدة حتى عصور قريبة جدا. لكن الرق حين يوجد في دولة ما على هذا النحو يشكل مرحلة متقدمة

بالقياس إلى الوجود المادي المحض المنعزل، أي مرحلة تعليم ونوع من المشاركة في أخلاق أعلى وثقافة ترتبط به. إن الرق، في ذاته ولذاته، ظلم، لأن ماهية الإنسان هي الحرية، ولكن لابد لتحقيق هذه الحرية من أن ينضج الإنسان، ولذلك فإن الإلغاء التدريجي للرق أحكم وأعدل من إزالته فجأة.

علينا أن نترك أفريقيا عند هذه النقطة ولا نعود إلى ذكرها مرة أخرى، لأنها ليست جزءا من تاريخ العالم، ولا تكشف عن حركة أو تطور، وما فيها من حركات تاريخية- وهي تلك التي تقع في الجزء الشمالي- تنتمي إلى العالم الآسيوي والعالم الأوروبي. ولقد لعبت قرطاجة هناك دورا انتقاليا هاما في الحضارة. لكنها، بوصفها مستعمرة فينيقية، لهذا تنتمي إلى آسيا. وسوف ندرس مصر بوصفها مرحلة انتقال الروح البشري من مرحلته الشرقية إلى مرحلته الغربية، لكنها لا تنتمي إلى الروح الأفريقي. والواقع أن ما نفهمه من اسم إفريقيا هو الروح غير المتطور الذي لا تاريخ له، ولا تطور أو نمو، والذي لا يزال منغلقا تماما وفي حالة الطبيعية المحض، والذي كان ينبغي أن يعرض هنا بوصفه واقعا على عتبة تاريخ العالم فحسب.

والآن، وبعد أن استعدنا هذا العنصر التمهيدي، نجد أنفسنا للمرة الأولى على المسرح الحقيقي للتاريخ: ولم يبق أمامنا الآن إلا أن نقدم عرضا تخطيطيا للأساس الجغرافي للعالم الآسيوي والأوروبي نمهد به لبحثنا. ومما له دلالته أن آسيا تمثل الجهة الشرقية من جهات الكرة الرضية- أي أنها منطقة الأصل والمنشأ صحيح أنها عالم غربي بالنسبة إلى أمريكا، ولكن لما كانت أوروبا تمثل على وجه العموم مركز العالم

القديم وطرفه النهائي، أي الغرب، بمعنى مطلق، فإن آسيا، بالمثل، هي الشرق المطلق.

لقد أشرق في آسيا ضوء الروح، ومن ثم بدأ التاريخ الكلي.

علينا الآن أن ندرس الأقاليم المختلفة في آسيا، ويمثل تكوينها الطبيعي متناقضات مباشرة والعلاقة الجوهرية بين هذه المناقضات. وعناصرها الجغرافية المختلفة هي تكوينها كاملة ومتطورة في ذاتها.

لابد أن نحذف، في البداية، المنحدر الشمالي، وأعني به سيبيريا. فهذا المنحدر- ابتداء من سلسلة جبال ألطاي Altai بأنهارها الجميلة التي تصب في المحيط الشمالي- لا يهمنا هنا: ذلك لأن المنطقة الشمالية، كما سبق أن ذكرنا، تقع خارج نطاق لتاريخ. لكن الجزء الباقي من آسيا يتضمن ثلاثة أقاليم هامة جدا؛ الأول كتلة من الأرض المرتفعة كما هي الحال في أفريقيا، مع حزام من جبال تشتمل على أعلى قمم العالم. وهذه المنطقة يحدها من الجنوب والجنوب الشرقي سلسلة جبال مستاج Mustag، أو امايوس imaus التي توازيها، في أقصى الجنوب، سلسلة جبال الهملايا. وتمتد في اتجاه الشرق سلسلة جبال من الجنوب إلى الشمال تقسم حوض نهر أمور Amur. وفي الشمال تقع سلسلة جبال ألطاي Altai، وسنجارين Songarian؛ ويتصل بهذه السلسلة الأخيرة في الشمال الغربي جبال موزارت Musart. وفي الغرب جبال بيلورتاج Belurtag التي ترتبط مرة أخرى بجبال مستاج عن طريق سلسلة جبال هندوكوش Hindoo- Coosh.

هذه السلسلة من الجبال العالية تخترقها أنهار تحميها سدود، وتشكل مجموعة من السهول الوديانية العظيمة، وهذه السهول التي تغمرها

المياه قليلا أو كثيرا، تمثل مراكز تمتاز بخصوبة ووفرة عظيمتين: وتتميز عن الأنهار الأوروبية، من حيث إنها لا تشكل مثل هذه الأخيرة وديانا بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة، أعني وديانا تتشعب إلى وديان أخرى، وإنما تكون سهولا نهرية. ومن هذا النوع سهل الوادي الصيني الذي شكله نهر «هوانج هو Hong- Ho» ونهر «يانج تسيميانج -Yung- Tse kiang Tse» (النهر الأزرق والنهر الرصفر) يليها سهول الهند التي شكلها نهر الكنج Canges. ويقل عن ذلك أهمية، وادي نهر السد في الشمال، الذي يضفي طابعا خاصا على البنجاب Pungaub، ويجري في الجنوب خلال سهول رملية, وعلى مسافة من هذه المنطقة توجد أراضي دجلة والفرات، وهما نهران ينعان آرمينيا Armenia، ويشقان مجراهما بطول الجبال الفارسية، ولبحر قزوين Caspian وديان نهرية مماثلة؛ تلك الوديان التي شكلها في الشرق، نهر أوكس Oxus، وياكسارنس Jaxartes (أو نهرا جيحون وسيحون Gihon and Sihon) اللذان يصبان مياههما في بحر آرال Aral (وفي الغرب تلك الوديان التي شكلها نهر قورش Cyrus، وآراكس Araxcs (كور وأراس Kur and Aras) ولا بد أن تتميز الأراضي المرتفعة عن أراضي السهول والعنصر الثالث هو امتزاجها الذي يتم في آسيا القريبة. وتنتمي إليها بلاد العرب، أرض الصحراء، أرض السهول المرتفعة، إمبراطورية التعصب. وإلى تلك المنطقة أيضا تنتمي سوريا، وآسيا الصغرى، التي ترتبط بالبحر، والتي كانت على صلة مستمرة بأوربا.

تصدق على آسيا، بصفة خاصة، نفس الملاحظة التي سبق أن أشرنا إليها فيما يتعلق بالفروق والاختلافات الجغرافية، أعني القول

بأن الوظيفة الأساسية لسكان المناطق المرتفعة هي تربية الماشية- أما الزراعة والصناعة فهي وظيفة سكان الوديان. على حين أن التجارة والملاحة تمثلان البند الثالث والأخير. ويرتبط الاستقلال الأبوي (البطريركي) ارتباطا وثيقا بالحالة الأولى للجماعة. أما الملكية الخاصة وعلاقة السيد بالعبد فترتبط بالحالة الثانية. وأما الحرية الاجتماعية فترتبط بالحالة الثالثة. ومما تجدر ملاحظته في الأرض المرتفعة تربية ضروب مختلفة من الماشية، وكذلك تربية الخيول والجمال، والأغنام (لكنها لا تشتهر بتربية الثيران).

وينبغي علينا أيضا أن نميز الحياة الهادئة المعتادة لقبائل الرعاة عن شخصيتهم الوحشية العانية التي تظهر في غزواتهم. ويسيطر على هؤلاء الناس دافع قوي يؤدي بهم إلى تغيير شخصيتهم كأمة دون أن يطوروا أنفسهم في شكل تاريخي حقيقي. وعلى الرغم من أنهم لم يكتسبوا شخصية تاريخية، فإن بداية التاريخ يمكن أن ترد إليهم. ولابد أن نقول مع ذلك إن الشعوب التي تسكن وديان السهول أكثر أهمية، فالزراعة ذاتها تتضمن الاستقرار والكف عن حياة التجوال، وهي تتطلب تبصرا بالأمور واهتماما بالمستقبل: وهكذا يستيقظ التفكير في فكرة عامة؛ وها هنا يكمن مبدأ الملكية الخاصة والجهد المنتج ولقد ارتفعت الصين، والهند، وبابل إلى مستوى الأرض الزراعية من هذا النوع لكن بما أن الشعوب التي سكنت الأرض قد انغلقت على نفسها، ولم تأخذ لنفسها ذلك العنصر الحضاري الذي يقدمه البحر (أو لم تأخذه في بداية حضارتها على الأقل)- ولما كانت الملاحة البحرية التي قاموا بها- بإلغاء ما بلغ المدى الذي وصلت إليه- قد ظلت بغير أثر يذكر على

ثقافتهم، فلم يكن من الممكن أن تكون لهم علاقة ببقية «التاريخ» إلا من خلال بحث الآخرين عنهم، ودراستهم لشخصياتهم. والواقع أن سلسلة الجبال العالية، والأرض المرتفعة ذاتها وسهول الوديان، تتميز آسيا ماديا ومعنويا، ولكنها هي نفسها ليست عناصر تاريخية عينية وحقيقية. فالتقابل بين الطرفين القصيين يعترف به فحسب، ولكن لا تبذل محاولة للتوفيق بينهما؛ فالاستيطان الثابت في السهول الخصبة لم يكن أمام سكان الجبال والأراضي المرتفعة الرحل، الدائمي الحركة، الذين لا يعرفون الاستقرار- أكثر من هدف يحاولونه باستمرار. وتكتسب السمات الفيزيقية التي توجد، طبيعيا، في حالة تميز، وحدة تتمثل في علاقة تاريخية جوهرية. وآسيا القريبة (من أوروبا)، تذيب هذين العنصرين في عنصر واحد، ومن ثم كانت لها علاقة بأوروبا؛ ذلك لأن أروع ما أنت به هذه الأرض لم تحتفظ به لنفسها وإنما بعثت به إلى أوروبا. فهي تمثل البداية الأولى لكل المبادئ الدينية والسياسية، لكن أوروبا كانت مسرح تطور هذه المبادئ ونموها.

والآن، نصل إلى أوروبا، فنلاحظ أنها لا تتسم بتلك التنوعات الفيزيقية التي لاحظناها في آسيا وأفريقيا. ويتضمن الطابع الأوروبي اختفاء التباين الذي يتمثل في التنوعات السابقة، أو على الأقل، تعديله. بحيث نجد أمامنا هنا خصائص أكثر اعتدالا لحالة انتقالية. فليس لدينا في أوروبا أراضي مرتفعة تقف في تضاد مباشر مع السهول؛ ولذلك فإن القطاعات الثلاثة في أوروبا تتطلب أساسا مختلفا للتصنيف.

القطاع الأول هو أوروبا الجنوبية التي تطل على البحر الأبيض المتوسط. وإلى شمال البرانس توجد سلسلة جبال تسير عبر فرنسا

وترتبط بجبال الألب التي تفصل إيطاليا عن فرنسا وألمانيا. وتنتمي اليونان كذلك إلى هذا الجزء من أوروبا ولقد كانت اليونان وإيطاليا تمثل مسرحا لتاريخ العالم خلال فترة طويلة. ولقد وجد روح العالم وطنه هنا عندما لم يكن وسط أوروبا وشمالها متمدينا.

والقطاع الثاني هو قلب أوروبا الذي فتحه قيصر حين غزا بلاد الغال Gaul ولقد كان هذا الفتح عملا رجوليا من جانب القائد الروماني، كما كان أخصب من ذلك الفتح الذي قام به الإسكندر في سبابه، حين أخذ على عاتقه الارتفاع بالشرق حتى يشارك في الحياة اليونانية، ولهذا فإن إنجاز الإسكندر، رغم أنه في مضمونه أنبل وأجمل بالنسبة إلى الخيال، سرعان ما تلاشى بوصفه مجرد مثل أعلى. والبلاد الرئيسية في وسط أوروبا هذا هي: فرنسا، وألمانيا، وانجلترا.

وأخيرا فإن القطاع الثالث يتألف من دول شمال أوروبا: بولندا، وروسيا، والممالك السلافية. وهي لم تظهر إلا متأخرة في سلسلة الدول التاريخية وهي تكون حلقة الوصل مع آسيا، وتحفظ هذا الاتصال. وفي مقابل الخصائص الفيزيقية للأقسام السابقة، فإن هذه، كما سبق أن أشرنا، لا تتمثل بدرجة ملحوظة بل تتوازن بعضها مع بعض.

الفصل الخامس
تصنيف المعطيات التاريخية عند هيجل

يقول هيجل:

لقد أشرنا إلى الملامح العامة لمجرى تاريخ العالم في الدراسة الجغرافية التي قمنا بها. إن الشمس- أو الضوء- تبزغ من الشرق، لكن الضوء ليس إلا وجودا مشتملا على ذاته؛ ورغم أنه يملك، على هذا النحو، كلية في ذاته فإنه يوجد في الوقت نفسه بوصفه فردية في الشمس. وكثيرا ما صور الخيال لنفسه مشاعر رجل أعمى يجد نفسه «فجأة» وقد أصبح مبصرا. فيشاهد البريق الذي يشعه ضوء الفجر، كما يشاهد الضوء المتزايد، والتألق المتوهج لطلوع الشمس.

إن أول شعور له هو نسيان، بغير حد، لشخصيته الفردية في هذا السناء الرائع المطلق- أعني الدهشة إذ يدرك الأشياء المحيطة به، ومنها ينتقل الفرد إلى تأمل أعماق وجوده الداخلي، وبذلك يحدث التقدم نحو إدراك العلاقة بينهما. ومن ثم فإن الإنسان ينتقل من التأمل الساكن الخامل إلى النشاط الإيجابي، وعند نهاية النهار يكون الإنسان قد شيد بناء أسسه في أعماق شمسه الداخلية. وهو حين يتأمل في المساء هذه الشمس الداخلية يقدرها أعلى بكثير من الشمس الخارجية الأصلية، لأنه الآن يجد نفسه في علاقة واعية مع روحه، وهي لهذا السبب علاقة

حرة. ونحن إذا ما وعينا في ذهننا هذه الصورة لوجدنا أنها ترمز إلى مجرى التاريخ، إلى عمل النهار العظيم للروح.

إن تاريخ العالم يتجه من الشرق إلى الغرب، لأن أوروبا هي نهاية التاريخ على نحو مطلق، كما أن آسيا هي بدايته، فتاريخ العالم له شرق (حكمة الشرق هنا هي في ذاتها حد نسبي تماما)- إذ على الرغم من أن الأرض تشكل كرة فإن ما أنجزه التاريخ لا يشكل دائرة حولها- لكن على العكس شرق محدد: هو آسيا. فها هنا تشرق الشمس الطبيعية الخارجية، وفي الغرب تغرب. وهنا بالمثل تشرق شمس الوعي الذاتي التي ينبعث منها بريق أسنى، وما تاريخ العالم إلا تدريب الإرادة الطبيعية الطليقة بحيث تطيع مبدأ كليا وتكتسب حرية ذاتية، فالشرق لم يعرف، ولا يزال حتى اليوم لا يعرف سوى أن شخصا واحدا هو الحر أما العالم اليوناني، والروماني فقد عرف أن البعض أحرار، على حين أن العالم الجرماني، عرف أن الكل أحرار. ومن ثم فإن الشكل السياسي الأول الذي نلاحظه في التاريخ هو نظام الحكم الاستبدادي، والثاني هو نظام الحكم الديمقراطي الارستقراطي، والثالث هو نظام الحكم الملكي.

ولكي نفهم هذا التقسيم ينبغي علينا أن نلاحظ أنه لما كانت الدولة هي الحياة الروحية الكلية التي يرتبط معها الأفراد بمولدهم بعلاقة وثيقة. ويعتادونها، ويتمثل وجودهم وواقعهم الحقيقي فيها- فإن السؤال الأول هو ما إذا كانت حياتهم الفعلية هي عادات بغير فكر تربطهم بهذه الوحدة، أم أن هؤلاء الأفراد ال1ين تتألف منهم الدولة هم شخصيات مفكرة لها وجود ذاتي مستقل.

ومن جهة النظر هذه، لابد لنا أن نميز بين هذه الحرية الجوهرية

(الموضوعية) وبين الحرية الذاتية، فالأولى هي العقل المجرد، غير المتطور الذي يوجد ضمنا في الإرادة، والذي ينتقل إلى تطوير نفسه في الدولة: لكن العقل في هذه المرحلة لا يزال يفتقر إلى البصيرة، والإرادة، والشخصية أعني إلى الحرية الذاتية، التي لا تتحقق بالفعل إلا في الفرد، والتي تمثل تفكير الفرد في ضميره الخاص وحيثما تكون هناك حرية جوهرية فحسب، فإن الأوامر والقوانين ينظر إليها على أنها شيء ثابت محدد ومجرد، تخضع له الذات في عبودية مطلقة، ولا يتعين أن تتفق هذه القوانين مع رغبات الفرد، وبالتالي فإن المواطنين (أو الذوات) يكونون أشبه بالأطفال الذين يطيعون آباءهم بغير إرادتهم أو بصيرتهم الخاصة. لكن حين تظهر الحرية الذاتية ويهبط الإنسان من تأمل الواقع الخارجي إلى تأمل روحه الخاصة، حتى يظهر التباين الذي يوحي به التفكير متضمنا سلب الواقع. إن الارتداد عن العالم الفعلي يشكل بذاته تضادا: أحد طرفيه هو الوجود المطلق- أو الله- والطرف الثاني هو الذات البشرية بوصفها فردا. ولكن هذين الجانبين لا يكونان متميزين بعد في ذلك الوعي المباشر غير الانعكاسي الذي يتسم به الشرق- صحيح أن العالم يكون متميزا عن الفرد، لكن التضاد لم يخلق بعد انقساما بين الروح (المطلقة والذاتية).

إن المرحلة الأولى التي يجب أن نبدأ منها هي الشرق. ويشكل الوعي غير الانعكاسي أو الوجود الروحي الجوهري- أساسا لهذه المرحلة. وترتبط معه الإرادة الذاتية بعلاقة تتخذ في البداية شكل الإيمان، والثقة، والطاعة.

ونحن نجد في الحياة السياسية في الشرق حرية عقلية متحققة

تعمل على تطوير نفسها دون أن تصل إلى مرتبة الحرية الذاتية، فتلك هي طفولة التاريخ.

فالأشكال الجوهرية تؤلف الصروح الرائعة للإمبراطوريات الشرقية التي نجد فيها جميع التنظيمات والأوامر العقلية، ولكن بطريقة يظل الأفراد فيها مجرد أحداث عارضة فحسب، إذ يدور هؤلاء الأفراد حول محور واحد هو: الحاكم، الذي يتربع على رأس الدولة بوصفه أبا للجماعة Patriarch لا بوصفه مستبدا بالمعنى الذي نجده في الدستور الإمبراطوري الروماني، إذ عليه أن يفرض ما هو جوهري وما هو أخلاقي بالقوة، كما يدعم تلك الأوامر الجوهرية القائمة في المجتمع بالفعل: بحيث أن ما ينتمي تماما، في حالتنا نحن، إلى الحرية الذاتية، بصدر هنا عن التكوين العام والكامل للدولة. إن عظمة التصور الشرقي تكمن في الفرد الواحد بوصفه ذلك الوجود الجوهري الذي ينتمي إليه كل شيء، بحيث لا يكون لأي فرد آخر وجود منفصل، أو يرى نفسه منعكسا في مرآة حريته الذاتية. وإلى هذا الوجود المسيطر الذي تندمج فيه، أساسا، الحرية الذاتية، ينسب كل ما في الطبيعة والخيال من ثراء، فالحرية الذاتية تبحث عن سموها لا في ذاتها، وإنما في ذلك الموضوع المطلق. وفي وسعنا أن نجد هنا جميع عناصر الدولة الكاملة، حتى عنصر الذاتية، لكنها لا تنسجم بعد مع الوجود الجوهري العظيم، ذلك لأنه خارج نطاق السلطة الواحدة- التي لا يمكن لشيء أن يدعم لنفسه وجودا مستقلا أمامها- لا يوجد سوى نزوة متمردة تطوف، كما تشاء، خارج حدود القوة المركزية، بلا هدف أو جدوى. ومن هنا فإننا نجد القبائل الهمجية تتدافع من الأرض المرتفعة وتنقض على البلاد التي

تجدها، وتخربها، أو تستوطنها، وتتخلى فيها عن حياتها الهمجية، لكنها في الحالتين تضيع بغير جدوى في الجوهري المركزي. ونظرا إلى أن هذه المرحلة من الجوهرية لم تستوعب في جوفها نقيضها وتتجاوزه، فإنها تنقسم مباشرة إلى عنصرين: ففي أحدهما نجد الاستقرار والدوام- أعني إمبراطوريات تنتمي، إن جاز التعبير، إلى المكان المحض (كشيء متميز عن الزمان) وتاريخا لا تاريخا (أو تاريخ ما لا تاريخ له)، كما الحال مثلا في الصين، أي الدولة التي تأسست على علاقة الأسرة- أو الحكومة الأبوية التي تحفظ التنظيم الاجتماعي برعايتها الحكيمة المتبصرة، وألوان النصح والتحذير، ثم بالعقوبات الجزائية أو بالأحرى التأديبية- وهي إمبراطورية ساذجة، لأنها نقيض الصورة أعني اللانهائية، والمثالية الفكرية لم تؤكد ذاتها فيها بعد. ثم هناك من ناحية أخرى العنصر الثاني وهو صورة الزمان التي تقف في مقابل هذا الاستقرار المكاني، فالدول التي نتحدث عنها بغير موقفها بإزاء البعض باستمرار دون أن يطرأ عليها من الداخل أي تغير، دون أن يتغير مبدأ وجودها، فهي في صراع لا ينقطع يجلب لها دمارا سريعا. وفي هذه العلاقات المتصارعة، يدخل المبدأ المضاد، وهو مبدأ الفردية، لكنه هو نفسه يظل حتى الآن كلية غير واعية طبيعية محض- فهو الضوء الذي لم يصبح بعد ضوء النفس الشخصية. فهذا التاريخ أيضا (أعني تاريخ الصراعات السالفة الذكر) هو في الجانب الأكبر منه غير تاريخي لأنه ليس إلا تكرارا لنفس الخراب المهيب. والعنصر الجديد، الذي يتخذ شكل الشجاعة، والبسالة، والشهامة، ويحل محل الأبهة الاستبدادية السابقة، يسلك بدوره طريق الدمار والانهيار نفسه. ومن ثم

فإن هذا الانهيار ليس انهيارا حقيقيا، إذ يحدث أي تقدم خلال كل ذلك التغير الدائم التقلب. وعند هذه النقطة ينتقل التاريخ- بطريقة خارجية فحسب- أعني دون ارتباط بالمرحلة السابقة- إلى آسيا الوسطى. وإذا ما واصلنا عملية مقارنة مراحل التاريخ بأعمار الإنسان الفرد لكان علينا أن نقول إن هذه المرحلة هي مرحلة الصبا في التاريخ، فلا نجدها تعبر عن الهدوء والارتكان المميز للطفل، وإنما هي حافلة بالشجار والعراك. وبعد ذلك يمكننا أن نشبه العالم اليوناني بمرحلة المراهقة.

ذلك لأننا نجد فرديات تتشكل، وهذا هو المبدأ الرئيسي الثاني في التاريخ البشري. فهنا تكون الأخلاق مبدأ، كما كانت في آسيا، ولكنها أخلاق تعبر عن الفرد، وتدل بالتالي على إرادة الأفراد الحرة. فهنا، إذن، وحدة بين الأخلاق والإرادة الذاتية، أو مملكة الحرية الجميلة، «لأن الفكرة» قد اتحدت بصورة تشكيلية, فالفكرة لا ينظر إليها هنا، بعد، بطريقة تجريدية، وإنما هي ترتبط مباشرة بالواقعي، كما هي الحال في العمل الجميل للفن، والمحسوس يحمل طابع الروحي ويعبر عنه، وبالتالي فإن هذه المملكة هي مملكة الانسجام الحقيقي، وهي عالم أكثر الزهور فتنة وسحرا، لكنها أسرعها إلى الذبول، إنها المشاهدة الطبيعية غير المفكرة لما يصير أخلاقا، إن لم يصبح بعد أخلاقا حقيقية. فالإرادة الفردية للذات تتبنى، بلا فكر، السلوك والعادات التي يأمر بها العدل والقانون. ومن ثم فإن الفرد يكون في وحدة غير واعية مع «الفكرة»- أعني مع الصالح العام. وهنا يتلاقى مع ما كان منقسما في الشرق إلى طرفين نصيين- أعني الجوهري بما هو كذلك، والفردية التي يمتصها في جوفه. لكن هذين المبدأين المتميزين لا يتحدان إلا بطريقة مباشرة

فحسب، وبالتالي فهما يتضمنان أعلى درجة من التناقض. ذلك لأن الأخلاق الجمالية لم تمر بعد بمرحلة صراع الحرية الذاتية في مولدها الثاني، أو معموديته palingencsis، إنها لم تتطهر بعد إلى الحد الذي تصل فيه إلى بلوغ الذاتية الحرة، التي هي الماهية الحقيقة للأخلاقية.

والمرحلة الثالثة هي ممكنة الكلية المجردة (التي تمتص فيها الغاية الاجتماعية في داخلها جميع الغايات الفردية): إنها الدولة الرومانية، وهي الجهد الشاق الذي يبذله التاريخ في رجولته. ذلك لأن الرجولة الحقة لا تسلك وفقا لنزوة حاكم مستبد، ولا تساير رقيقة خاصة، بل هي تعمل من أجل غاية عامة، غاية يفنى فيها الفرد، بحيث لا يتحقق هدفه الخاص إلا في ذلك الهدف العام فحسب. وهنا تبدأ الدولة في أن يكون لها وجود مجرد، وفي تطوير نفسها من أجل هدف محدد، وهو هدف يشارك أفرادها في تحقيقه بالفعل، وإن لم يكن هدفا كاملا، وعينيا (تحتاج المشاركة فيه إلى وجودهم كله). ويضحي بالأفراد الأحرار على مذبح المطالب القاسية للأهداف القومية، التي لابد أن يستسلموا لها لخدمة هذا التعميم المجرد. فالدولة الرومانية ليست ترديدا لدولة الأفراد التي كانت عليها دولة المدينة في أثينا. فقد حل محل الروح اللطيفة المرحة التي كانت موجودة في أثينا عمل شاق مضن، وانفصل اهتمام التاريخ عن الأفراد، لكنهم ظفروا لأنفسهم بكلية صورية مجردة، فالكلي يخضع الأفراد لأمرته بحيث يكون عليهم أن يدمجوا فيه مصالحهم الشخصية الخاصة. لكن في مقابل ذلك يعرف بالتجريد الذي يجسده الأفراد أنفسهم، أي بشخصيتهم: فهم، بوصفهم أفرادا، يصبحون شخصيات لها- بما هي كذلك- حقوق مؤكدة. وبنفس المعنى الذي يمكن أن

يقال فيه إن الأفراد يندمجون في فكرة الشخص المجردة، يتعين على الفرديات الوطنية (من أمثال المقاطعات الرومانية) أن تمر كذلك بهذا المصير: ففي صورة الكلية هذه تستحق صورها العينية وتتجسد فيها ككتلة لا تمايز فيها. وأصبحت روما بانثيونا Pantheon لجميع الآلهة، ولكل وجود روحي، لكن هذه الآلهة، وهذه الروح لا تحافظ على حيويتها الخاصة. ويسير تقدم الإمبراطورية الرومانية في اتجاهين/ :فهي من ناحية، من حيث هي مرتكزة على التفكير الانعكاسي، أعني على الكلية المجردة، تحوي في داخلها التعارض الصريح الواضح، وهي بذلك تشمل في داخلها أساس الكفاح أو الصراع الذي يفترضه هذا التعارض، فتكون النتيجة لحاكم مستبد واحد، تصبح لها الغلبة على ذلك المبدأ الكلي المجرد. ففي البداية الأولى نجد لدينا تعارضا بين غاية الدولة، كمبدأ كلي مجرد من ناحية، والشخصية المجردة للفرد من ناحية أخرى. لكن عندما ينعقد لواء السيادة الفردية بعد ذلك خلال تطور التاريخ، ولا يعود من الممكن الحد من تفكك المجتمع إلى الذرات التي يتكون منها إلا بالقهر الخارجي، عندئذ تظهر القوة الذاتية للاستبداد الفردي لتعلب دورها كما لو كانت مدعوة لتحقيق هذه المهمة, ذلك لأن الإذعان المجرد الخالص للقانون من جانب الذات الخاضعة يفترض أنها لم تصل بعد إلى مرحلة التنظيم الذاتي أو ضبط الذات. ومبدأ الطاعة هذا، بدلا من أن يكون- قلبيا وإراديا- لا تكون له قوة محركة ومسيطرة سوى الميل الاعتباطي العرضي للفرد، بحيث يجد الفرد لزاما عليه أن يلتمس عزاء عن ضياع حريته في ممارسة حقه الخاص وتأكيده، وهذه هي المصالحة الدنيوية Weltlice الخالصة بين طرفي التعارض. لكن المرء يبدأ في

الشعور بما يحدثه الاستبداد من أذى، وترتد الروح إلى أعمق أعماقها، مخلفة العالم المجدف، باحثة عن الوئام في ذاتها، وتبدأ الآن حياة داخلية، أي ذاتية عينية كاملة لها في الوقت نفسه جوهرية لا تتأسس على الوجود الخارجي المحض ومن ثم ففي داخل الروح تتم التهدئة الروحية للصراع، من حيث أن الشخصية الفردية، بدلا من أن تنقاد لاختيارها العشوائي تتطهر وترتفع إلى مستوى الكلية- وتصبح ذاتية تتبنى من إرادتها الحرة الخاصة مبادئ تنحو نحو خير الجميع- وتصل، في الواقع، مرتبة الشخصية الإلهية.

وهكذا تتخذ هذه الذاتية الروحية إزاء المملكة الدنيوية التي تحدثنا عنها من قبل، موقف المعارضة أساسا، بوصفها مملكة ذاتية وصلت إلى المعرفة بذاتها- ذاتها في طبيعتها الجوهرية- أعني مملكة الروح بمعناها الكامل.

ويظهر العالم الجرماني عند هذه اللحظة من لحظات التطور بوصفه المرحلة الرابعة من تاريخ العالم. وإذا ما قارنا بين هذه المرحلة وبين مراحل الحياة البشرية لوجدنا أنها تقابل مرحلة الشيخوخة. وإذا كانت الشيخوخة في الطبيعية تعني الضعف والهرم، فإن شيخوخة الروح تعني نضجها وقوتها الكاملة التي تعود فيها على الوحدة مع نفسها، لكن في طابعها المكتمل النمو بوصفها روحا. وتبدأ هذه المرحلة الرابعة بالمصالحة التي تملئها المسيحية، لكنها ليست إلا بذرة فحسب بغير تطور سياسي أو قومي، ومن ثم فلابد من أن ننظر إليها على أنها تبدأ بالأحرى من التعارض الهائل بين المبدأ الديني الروحي، وبين العالم الواقعي البربري ذلك لأن الروح،

بوصفها الوعي بعالم باطن، تكون هي ذاتها، في البداية، على صورة مجردة. ومن ثم فإن كل ما هو دنيوي يستسلم للفظاظة والعنف الأهوج. ويعتبر المبدأ الإسلامي- أو روح التنوير في العالم الشرقي- أول مبدأ يقف في وجه البربرية، وهذه النزوة. ونحن نجده يطور نفسه بعد المسيحية، وبطريقة أسرع منها، ذلك لأن المسيحية احتاجت إلى ثمانية قرون لكي تنمو وتصل إلى شكل سياسي. أما مبدأ العالم الجرماني (الذي تناقشه الآن)، فلم يصل إلى مرحلة الواقع العيني إلا بواسطة الأمم الجرمانية؛ وهنا أيضا يتمثل ذلك التعارض بين المبدأ الأخلاقي geystig في مملكة الروح geisthich وبين البربرية الوحشية الفظة في مملكة الزمان. وإذا كان من الواجب على المملكة الدنيوية (مملكة الزمان) أن تنسجم مع المبدأ الروحي، فإننا لا نجد هنا شيئا سوى الاعتراف بهذا الوجوب فحسب. فلابد للقوة الدنيوية التي تخلت عنها الروح أن تتلاشى أولا أمام القوة الكنسية (بوصفها ممثلة للروح). لكن كلما هبطت الأخيرة والكنسية) وانحط قدرها إلى درجة الدنيوية المحض، فقدت آثرها بضياع طابعها المميز ورسالتها الخاصة، ومن هذا الفساد للعنصر الكنسي تنتج الصورة العليا للفكر العقلي. وحين ترتد الروح إلى نفسها تنتج نتاجها في إطار عقلي، وتصبح قادرة على تحقيق المثل الأعلى للعقل من المبدأ الدنيوي وحده. وهكذا حدث- بفضل عناصر الكلية التي تتخذ من مبدأ الروح أساسا لها- أن أقيمت مملكة الفكر على نحو فعلي وعيني، وتلاشى التعارض بين الكنيسة والدولة، وعاد الروحي إلى الارتباط بالدنيوي، ونما هذا الأخير بوصفه وجودا عضويا قائما بذاته، ولم تعد الدولة تشغل مركزا أدنى من الكنيسة ولا خاضعا لها، كما أن

الكنيسة لا تحتفظ لنفسها بميزات خاصة، ولا يعد الروحي عنصرا غريبا عن الدولة. فالحرية قد وجدت الوسائل التي تحقق بها مثلها الأعلى- أعني وجودها الحقيقي. وتلك هي النتيجة النهائية التي يتجه مسار التاريخ إلى إنجازها. وعلينا أن ندرس بالتفصيل ذلك الطريق الطويل الذي تتبعناه هنا بطريقة عجلى. ومع ذلك فطول الزمان مسألة نسبية بحت، لأن الروح تنتمي إلى الأبدية، ومن ثم لم يكن الامتداد الزمني- إذا شئنا الدقة- منتميا إليها.

الفصل السادس
المناخ الفكري في عصر «هيجل»

عند الحديث عن المناخ الفكري في عصر هيجل يمكن القول إنه بعد الصراع الرهيب الذي نشب بين الكاثوليك والپروتستانت، والذي كاد أن يدمر ألمانيا في القرن السادس عشر والجزء الأول من القرن السابع عشر، ظهرت في ساحة الفكر حركة إصلاحية جديدة لمحاربة العقيدة الأرثوذوكسية.

هذه الحركة الفكرية الجديدة هي ما أطلق عليه اسم (حركة التنوير) لقد كان هدف هذا التيار العقلاني الجديد هو الاحتجاج والدحض لكل المناهج التقليدية التي كانت تقود إلى المعرفة الدينية.

لقد انتصرت النزعة العقلية النقدية لفلسفة عصر النور على كل العقائد الملتبسة والغير القائمة على أساس من العقل. وربما يكون المرجع لهذا الانتصار هو أن هذه الحركة النقدية، ترى أن «كل واقع مادي أو أخلاقي لا بد له من أن يكون قابلاً لتحليل، ولا بد من رجوعه إلى عناصر بسيطة» – ولهذا السبب فمن الحق القول: إن التعاليم الدينية بل إن روح العقيدة المسيحية بصفة خاصة قد قاست الويل من هذا الاتجاه الفكري.

وبصفة عامة يمكن القول إن العقائد الدينية قد هجرها الفلاسفة ورجال اللاهوت أنفسهم. والعلة في ذلك هو أن التعاليم الدينية

«المسيحية» في نظ هؤلاء المفكرين لا تقوم إلا على النصوص الإنجيلية. وبما أن هذه الأخيرة نفسها لا تجد قبولاً من العقل، فإنه ينتج عن ذلك «أن الدين (المسيحي) والحقيقة لا يلتقيان، كما أن هذا الدين والأخلاق لا يلتقيان» — لقد كان معظم مفكري عصر النور من المؤمنين بالله الناكرين للوحي (Délses) إن هؤلاء المفكرين قد تأثروا تأثراً كبيراً في هذا الشأن بالفلاسفة الإنجليز من أمثال لوك، وتولاند، وتيندال. ولهذا فإن الدين الطبيعي قد حل محل البحث التقليدي عن الله، حتى إنه يمكن القول: إن مفكري ذلك العصر، ومعظم اللاهوتيين كانوا من أنصار العقل. وبهذه النتيجة فإن معالجتهم لامور الدين لم تكن إلا لتحكم العقل. كما أن القواعد التقليدية للكنيسة لم يكن لها أي قبول. بل إن شخصية المسيح نفسها لم تعد في نظر هؤلاء المفكرين شخصية المعجزات كما كانت تصورها الأناجيل.

إن الكثيرين من مفكري عصر النور قد خصوا إله الدين التقليدي بانتقادهم. كما أن لاهوتيي هذا العصر قد بدأوا تعاملهم مع علم اللاهوت بالنسبة لهم لم يعد خطبة رنانة عن الله ومن أجل الله. ولكنه أصبح علماً لا يهتم إلا بالإنسان وشؤون دنياه. وهذا ما جعل الكثيرين منهم يعتقدون بعدم وجود لاهوت موحي. كما «أن الله نفسه لم يعد اللاهوتي الأول، ولا مسيح النازاريت باللاهوتي الثاني».

إن أفظع الانتقادات ضد العقيدة المسيحية، هي تلك التي انبثقت من بين جدران الكنيسة نفسها. فهذا سيملر رجل اللاهوت الذي أعلن صراحة «أنه لم يعد بالفعل مسيحياً» — لقد كان في سنة (1752م) أستاذاً لعلم اللاهوت في جامعة الهال. حيث أعلن بعد دراسته للوصايا

القديمة والحديثة أنه لم ير في الوصايا القديمة أكثر من كونها «الكتاب القومي لليهود كما أضاف بأن إله اليهود لي سهو بإله الطبيعة. إن الفكر النقدي عند سيملر دفع به إلى حد القول «إن الدين الحقيقي لا يكمن في الواقع لا في الوصايا القديمة ولا في الأناجيل ... إن المسيح عندما استلهم أناجيله لم يمل موسوعة على تلاميذه» — لقد رفض سيملر في النهاية التفسير التاريخي للمسيحية. كما رفض الأناجيل وقصص الرسل التي تزخر بها لوصايا الجديدة. ثم أقام عقيدة جوانية تكمن في قلب الإنسان. وبهذا الشكل لم يعد الدين بالنسبة له سوى أخلاق.

لقد اعتبر القرن الثامن عشر عصر النقد الكوني، لأن معظم العلماء والفلاسفة ورجال اللاهوت قد اتفقوا على نقد العقيدة المسيحية. ولعل اتفاقهم هذا يرجع بالدرجة الأولى إلى أن «الإلهام يختص بنيسق المعجزات، وأن العقل لا يقبل المعجزات. كما أن الإلهام يختص بنسق ما فوق الطبيعة. وأن العقل لا يقبل سوى الحقائق الطبيعية - . فبالنسبة لهؤلاء مجتمعين، إذا ما أخضعنا العقيدة المسيحية للتحليل العقلي وجدناها متناقضة ومحكوماص عليها بالبطلان. إن — الواجب العقلي يدعونا — كما يرى مفكرو هذا العصر — إلى اقتحام كل ما هو ذو أساس خاطئ. وكل ما هو خرافي وتهديمه، حتى لا يبقى في العقيدة سوى ما هو عقلي. وحتى «يعود العنصر الإلهي نفسه إلى عنصر عقلي». أما إذا ما اتجهنا بأنظارنا إلى عالم لاهوتي آخر من الاهوتيي هذا العصر ونعني به (اليسنج)، الذي جمع بين العقلانية والرومانطيقية الألمانية. وجدناه يذكر حديثاً عن المسيحية غاية في الخطورة. لقد صرح هذا اللاهوتي المسيحي قائلاً: «إن ما يدعوه اللاهوتيون بالغير قابل للبرهنه

العقلية – وهو يعني بهذا عقيدة التثليث وخلود النفس – إنما هي أفكار خرافية. ولقد كان اليسنج يعتقد أن شخصية المسيح نفسها لا عنصر إليهاً فيها كما يعتقد المسيحيون – لقد كتب ليسنج في إحدى شذراته عن الأليبتسيين معلقاً على فكرة الخلاص التي نعتبر إحدى أركان العقيدة المسيحية ما يأتي «إن الإنسان الذي يعتبر خرافة كل ما يدعونا للاعتقاد أن الألوهية عبارة عن حاكم أو آخذ بالثأر أو كأي شيء أخر أكثر من كونها الكائن الأكثر شفقة بعباده – أقول أليس من واجب هذا الإنسان أن يضع العقيدة المسيحية في عداد الخرافات؟ هذه العقيدة التي تدعونا للاعتقاد بوجود إله قتل أبنه من أجل أن يرضى عدالته؟».

لقد كانت العقيدة المسيحية في عصر النور في موقف حرج أمام خصومها. فبعد أن فقدت وحدتها في عصر الإصلاح على يد شيعة الفلسفة الإنجليزية ومفكري عصر النور باتت غير قادرة على أن تستقطب أنصاراً لها. لقد تميز هذا العصر بأن العقل هو سيد العقائد. لقد كان كل فرد يفسر الدين كما يحلو له حتى إن العقيدة المسيحية قد استبدلت بعقيدة العقل، وأن الدين لم يبق سوى دين طبيعي.

إن المؤمنين بالله الناكرين للوحي يرون أن التمييز بين الخطأ والصواب لا يكون إلا من خصائص الطبيعة. و«إن هذه الأخيرة هي مصدر النور وضمان العقل». إن المؤمنين بهذا المبدأ يعتبرون الطبيعة كنزاً يزخر بالحقائق. وأن الطريق لهذا الكنز لا يكون سوى العقل وحده. إن الله بالنسبة لهم موجود بصورة أزلية أبدية، والدليل على وجوده هو ما يعج به هذا الكون من ثروات. إن هذا الإله لا يتدخل في شؤون البشر ولا يثير فيهم الرعب بغضبه. «من نتائج هذه التيارات العقلية

المتعاقبة حتى عصر النور، نجد أن الرسل وعقائدهم ومعجزاتهم، وما كانوا يستلهمونه بل وحتى ألهتهم قد أنزاحت من المكان، ليحل محلها العقل. لأن إله اليهود الذي تصفه أقاويل اليهود – كما يقول سبينوزا – لم يعد أكثر من ظل».

لقد كان للفلسفة الكانتية تأثيرها البالغ الأهمية على هذا العصر. حيث كانت مؤلفات إيمانويل كانت نقد العقل المحض عام (1781)، ونقد العقل العملي عام (1788)، ثم الدين في حدود العقل البسيط 1793 تمثل تطوراً كبيراً في روح العصر. لقد كانت فلسفة كانت «السبيل إلى فلسفة عصر النور والفناء لها في آن واحد». لقد كانت السبيل إليها لأنها (أي الفلسفة الكانتية) تستخدم منهجاً تحليلياً ونقدياً في نفس الوقت. ثم كانت فناءً لفلسفة عصر النور، لأن كانت انتهي إلى نتائج مختلفة عما تدعو إليه الفلسفة الآنفة الذكر. وهذا الأمر أدى إلى رفض القطعية المتمثلة فيها.

هكذا كان القرن الثامن عشر في جملته، تسيطر عليه أفكار بعض المفكرين من أمثال فولف، وفولتير، وليسنج كما كانت تجتاحه أفكار الفلاسفة الإنجليز مثل جون لوك، وديفيد هيوم لقد كان إله القرن الثامن عشر يعيش في عزلة مطلقة بعد أن فقد رسله وسلطته على الإنسان، في الوقت الذي انتشر فيه الإيمان بالطبيعة وبفكرة عقيدة بدون طقوس وبدون كنيسة. ولهذا فإن «ظهور نوع جديد من التدين قد فُسر على أنه انتصار للمروق عن الدين. وبالتالي شاعت تهمة الإلحاد، وأصبحت نلصق بكل مجدد.

الفصل السابع
الضمير عند هيجل

الأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير:

يقول (هيجل) كانت الإرادة في دائرة الحق المجرد موجودة في شيء خارجي، فالمكلية هي تموضع للإرادة أو هي الإرادة حين تصبح شئاً خارجياً عن ذاتها، وها هي الإرادة تعود إلى نفسها في الأخلاق الفردية. فإذا كان القسم الأول يمثل موضوعية الإرادة، فإن هذا القسم الحالي يمثل ذاتيتها، أمام القسم الثالث الذي سنعرض له بعد قليل – وهو الأخلاق الاجتماعية – فهو مركب لهما، وهو لهذا يعبر عن حقيقتهما بحيث يبدو كل منهما صورياً ومجرداً بالقياس إليه.

لكن كيف يتم الانتقال من الحق المجرد إلى الأخلاق الفردية؟ الواقع أن الإرادة تتكون من لحظات ثلاث هي: الكلي والجزئي والفردي: «فحقيقة الإرادة هي التحديد الذاتي، أعني الفردية العينية التي هي مركب الكلي والجزئي ...». غير أن دائرة الحق المجرد أبرزت جانباً واحداً من هذه الجوانب الثلاثة وأعنى به لحظة الكلية، فقد كانت الإرادة كلية في هذه المرحلة، أما عامل الفردية فهو مستبعد وقل مثل ذلك في العامل الجزئي، فهو يقع خارج الإرادة بوصفه مجرد رغبة لا معقولة. ولهذا كانت القسم السابق يمثل عملية السير التي تجاوز الإرادة عن طريقها نقطة البداية وتعلو عليها، بحيث تصبح لحظة الكلية متوسطة

من خلال الجزئي الذي يصبح صريحاً واضحاً أثناء السير بوصفه لحظة من لحظات الإرادة نفسها.

لقد كانت الإرادة في حالة الملكية كلية تماماً فليس ثمة توسط وبالتاي لا حق للجزئي (الذي هو لحظة جوهرية للإرادة) لأن ما يوجد هو الإمساك المباشر بموضوع مباشر؛ غير أن لحظة الجزئية التي تجاهلتها الملكية تطل برأسها في التعاقد في صورة العرضية والاتفاق. وهي اللحظة التي تصبح صريحة علنية في ارتكاب الخطأ. فأرادة الإنسان الذي يرتكب الخطأ في نزاع أو صراع مع نفسها لأن الحق الذي هو تواجد الإرادة هو جوهرها، وهي بارتكابها للخطأ تنكر جوهرها الخاص، وبهذه الطريقة فإن اللحظة الجزئية تصبح صريحة علنية، فهي لم تعد كما كانت من قبل تقع خارج الإرادة في صورة مجرد رغبة أو هوى أو تعسف ... الخ، لكنها موجودة في فعل الإرادة نفسه طالما أن الشخص قد أراد أن يرتكب هذا الخطأ، وهكذا تصبح الإرادة واعية بنفسها بوصفها جزئية، ويفضل هذا الشعور تصبح قادرة على معارضة الكلي.

وهذه المعارضة أو هذا التناقض بين الإرادة الجزئية والإرادة الكلية يظهر في مجالين: المجال الأول هو العالم الخارجي أعني دائرة العلاقات الخارجية بوصفه تناقضاً بين الخطأ والانتقام، أو الأخذ بالثأر، وهو تناقض يؤدي إلى سلسلة من الأفعال الذاتية كما سبق أن رأينا. والمجال الثاني: هو تناقض إرادة المجرم مع نفسها كما أشرنا الآن تواً.

والطريقة الوحيدة للتغلب على هذه التناقضات هو الاعتراف بأن دائرة الحق المجرد كانت كلية وبالتالي أحادية الجانب، أعني أنها عبرت

عن لحظة الكلية وحدها واستبعدت لحظة الجزئية ولهذا وقعت الأخطاء بسبب أحادية الجانب هذه، فالخطأ هو اللحظة الجزئية في الإرادة. وهي لحظة تتطلب الاعتراف بها واشباعها. ويرى هيجل أنه من الضروري أن تحصل هذه اللحظة الجزئية على حقها في الاعتراف والإشباع بطريقة تجعلها تتعاون مع الكلي ولا تتحداه. ومن ثم فإن التناقض الموجود بين الخطأ والانتقام – في العالاقت الخارجية – لا يحل إلا حين نكون ذاتاً جزئية هي لسان حال الكلي أعني القانون كما هي الحال في موقف القاضي – مثلاً – وإلا فإن المجرم سوف يعتبر حكم القاضي مجرد مسألة شخصية، وبالتاي فهو ظلم جديد. وقل مثل ذلك في تناقض الحق في إرادة المجرم مع نفسها، فهو تناقض لا يمكن إلغؤه بمجرد العودة إلى كلية عارية مجردة بأن نستنكر «المتعدي الأثيم"، لكن الحل الوحيد هو التعرف والاعتراف بمطالب الجزئي: هو الإقرار بأن الحق الكلي لا بد أن يكون متوسطاً عن طريق أحكام الضمير الخاصة بالذات. إننا لا نجاوز تحدي المجرم إلا حين نستبدل بالتصور المجرد للشخصية التصور الأكثر عينية للذاتية، فالذات هي الإرادة الكلية التي لا توجد فحسب في الحقوق الكلية المجردة لكنها توجد أيضاً في الإرادة الجزئية.

همزة الوصل – إذن – بين الحق المجرد، والأخلاق الفردية هي الخطأ أو بدقة أكثر هي الجريمة، لأن الجريمة تمثل موقفاً تتعارض فيه الإرادة الجزئية (إرادة فرد من الأفراد) تعارضاً صارخاً مع الإرادة الكلية (الفكرة العقلية للإرادة). وهو موقف تسلب فيه الإرادة الكلية: فالقتل مثلاً هو إنكار حق الفرد في الحياة، هو إنكار للكلي بما هو كذلك. غير أن العقوبة هي سلب لهذا السلب؛ ونفي النفي هذا يعطينا الفكرة

الإيجابية عن الأخلاق الفردية. ذلك الأن العقاب (أو سلب السلب) هو نفي للتعارض بين الإرادة الجزئية والإرادة الكلية وعود إلى الاتفاق بينهما، أعني اتفاق الإرادة الجزئية مع فكرتها الكلية، مع ما ينبغي أن تكون عليه الإرادة وتلك هي الاخلاق الفردية بمعناها الدقيق. ويلخص هيجل هذا الانتقال في النص الآتي: «تقتضي الحقيقة أن يكون للفكرة الشاملة وجود، وأن يتفق هذا الوجود مع فكرته. والإرادة في دائرة الحق (المجرد) تتواجد في شيء خارجي، لكن المطلب التاي هو أن الإرادة ينبغي أن تكون موجود في شيء داخلي، في نفسها. في وسط داخلي، فهي لا بد أن تكون أمام عينيها ذاتية، وأن تتخذ من ذاتها موضوعاً لنفسها، وهذه العلاقة بينها وبين ذاتها هي لحظة الإيجاب أو الإثبات. لكنها لا تستطيع بلوغها إلا بالغاء مباشرتها، فالمباشرة، الملغاة في الجريمة تؤدي - إذن - من خلال العقوبة أعني من خلال سلب هذا السلب إلى إثبات، أعني إلى الأخلاق الفردية ...».

فالإرادة في دائرة الأخلاق الفردية تصبح قانون نفسها. أعنى أنها تحدد نفسها تحديداً ذاتياً، لقد كانت الإرادة في مجال الحق المجرد يحددها شيء خارجي كالملكية لأن موضوعها شيء خارجي؛ أما الآن فقد عادت الإرادة إلى نفسها واتخذت من ذاتها موضوعاً لها. والقول بأن الإرادة في مجال الأخلاق هي قانون نفسها يعطينا حق الذات بصفة عامة. لقد كان الحق المجرد يعرض علينا مجموعة من الأوامر والنواهي والمحرمات: لا تعتد على حرية غيرك، لا تضر ملكيته، لا تؤذ شخصيته .. الخ، لكن من أين تأتي هذه الأوامر؟ من مصدر خارجي غير الذات. أما أساس الإرادة الأخلاقية فهو ألا تعترف بسلطة خارجية تفرض

عليها أوامر. وإنما هي تعترف فحسب بأوامرها الخاصة التي تصدر عن ذاتها، أو التي تصدر عن الضمير، فأنا بوصفي موجوداً عاقلاً لا استطيع أن أخضع لسلطة أوامر لا اقتنع بها اقتناعاً ذاتياً بل يشترط أن اقتنع بها وأن يقرها ضميري الخاص فهو الذي يمكن أن يكون قانوناً لي وهذا هو حق الذات. وتنقسم الأخلاق الفردية – داخلياً – ثلاثة أقسام هي: (1) الغرض والمسؤولية. (2) النية والرفاهية. (3) الخير والضمير.

1 – تعتمد المسؤولية على الغرض، فحق الذات الأخلاق هو أن ينسب إليها فقط تلك النتائج التي تكمن في إرادتها السابقة. وبمعني آخر إن حق الذات – وهو أساس الأخلاق الفردية – هو أنه ينبغي أن تكون مسؤولة فقط عما هو موجود في غرضها. وهذا الشرط الأساسي تجاهله الوعي الساذج في المأساة الإغريقية فقد كان أوديب مسؤولاً عن قتل أبيه الذي لم يكن يعرفه، مع أن أوديب لا يمكن أن يُتهم بقتل والده طالما أن إرادته لا يمكن أن تكون مسؤولة عن عمل ما إلا بمقدار معرفته لما يعمل. فالإرادة الإخلاقية تفرق في نتائج الفعل بين النتائج الضرورية للفعل والنتائج غير المتوقعة والعرضية التي لم يكن من الممكن التنبؤ بها وهي تعلم أن الفرد متناهٍ، وأنه يخضع لقوى وظروف متعددة، تؤثر فيه بل وتتحكم فيه أحياناً. وهي من ثم تذهب إلى القول بأن ينبغي قبل أن نكيل اللوم – أو الثناء – لشخص ما، أن نحاول الإجابة عن هذا السؤال: هل قام الفرد حقيقة بهذا الفعل، أم أن الفعل حدث فحسب من خلاله؟ والسؤال يعني بعبارة أوضح: هل نتائج الفعل كانت كافية في غرض الفاعل؟ هذا هو أول حق من حقوق الإرادة الأخلاقية: أن تكون النتيجة التي تحدث معروفة مقدماً أو مرسومة أو موجودة في غرض الفاعل. ولهذا تسقط

المسؤولية في حالات: الجنون، والاضطرابات العقلية، والطفولة ... الخ، لأن الفرد في هذه الأحوال على الرغم من أنه موجود عاقل بالقوة، فإنه ليس كذلك بالفعل؛ ومن ثم فإن نتائج فعله ليست محددة من قبل، ليست مرسومة، أو ليست موجودة في غرض الفاعل.

2 - والنية هي اللحظة الثانية وهي أكثر موضوعية من الغرض؛ ذلك لأن النية هي مضمون الفعل، وهي تضع في الاعتبار الصلات الموضوعية التي تغاضت عنها المرحلة السابقة، فنحن هنا نكشف صراح عن السبب، وراء فعل ما، وحين نكشف عن الباعث الخفي وراء السلوك فسوف نجد أن نية الإنسان تشير بصدق أكثر إلى ما حدث؛ فلو كان في نية شخص ما، أن يشعل النار عمداً في إحدى الغابات، فإننا نحصل على معرفة ناقصة لو اكتفينا بالقول بأنه أشعل الحريق. إن علينا أن نلاحظ أن هناك خلف الغرض المباشر في أحداث بضع شرارات – كانت هناك نية لأحداث حريق على نطاق واسع؛ فالنية هي الغرض وقد أصبح أكثر شمولاً، وأكثر موضوعية، وبالتالي أكثر عقلانية.

ومن ناحية أخرى فإن النية أكثر ذاتية من الغرض، وذلك لأن النية تعبر عن جانب كبير من الذات، كما أنها تعبر عن الطابع الفردي لشخصية الفاعل، أعني أنها لا تعبر عن الوجه العابر أو العرض في شخصيته، لكنها تعبر عن الجانب المستقر الدائم في وجوده؛ ولها كان إشباع النوايا هو إشباع للايات العامة – نسبياً – التي يعرفها المرء ويقدر قيمتها، ونحن اعتماداً على الجانب الذاتي نستطيع أن نسمي إشباع النية رفاهية أو سعادة.

ومن التركيز على هذه اللحظة وحدها قيل إن الإنسان ينبغي أن يحكم

عليه حسب نواياه، بمعني أن نتجاهل النتائج بالقيمة الأخلاقية عن طريق المقاصد والنوايا وحدها لكن النوايا وحدها لا تكفى، بل لا بد أن تتحقق في العالم الخارجي، لا بد أن تتحول إلى سلوك وأفعال. لقد قيل: «يكفي أن تريد أموراً عظيمة» وهذا حق، بمعني أننا ينبغي علينا أن نريد أموراً عظيمة، لكن لا بد أن يكون في مقدورنا انجاز هذه الأمور العظيمة وإلا فإن الإرادة سوف تكون عديمة الجدوي: إن إشجار الغار الخاصة بالإرادة – مجرد الإرادة – هي أوراق جافة ولن تخضر أبداً.. ومعني ذلك أن النوايا وحدها لا تكفى، وهيجل يعتمد هنا على الفكرة التي سبق أن عرض لها في المنطق عن هوية الجواني والبراني: «إننا كثيراً ما نلتقى بأناس لا يأتون من الأفعال إلا ما هو تافه عديم القيمة. ولكنهم في الوقت نفسه يتباهون بنواياهم الطيبة، وعلينا أن نواجه هؤلاء الأدعياء بما قاله السيد المسيح: احترزوا من الأنبياء الكذبة الذين يأتونكم في ثياب الحملان، ولكنهم من داخل ذئاب خاطفة، من ثمارهم تعرفونهم. ولا تصدق هذه الآية على الأفعال الخلقية والتصرفات الدينية وحدها. ولكنها تنسحب كذلك على الإنتاج الفني والعلمي ..».

3 – كانت الذات في لحظة الغرض تحدد وترسم هدفاً خاصاً، ووجدنا في لحظة النية خطوة أبعد من الغرض، من حيث الجانب الذاتي والجانب الموضوعي في آنٍ معاً. لكن الكلية التي تتكشف بهذا الشكل لا تزال نسبية: فهي محدودة بنطاق النوايات الفعلية للفاعل الفرد؛ والخير الذي تتضمنه محدود برفاهيته الخاصة، ومن هنا فإن كلية العقل تضطرنا إلى تجاوز هذه الحدود، ولهذا نسير من هذا العقل الفردي أو ذاك إلى العقلانية الكامنة وراء جميع الغايات

الجزئية بحيث تصبح هذه الغايات بالنسبة لها مجرد صور خاصة. فالفرد يزعم أن منابع فعله تكمن بداخله وأنه يهدف إلى غاية وضعها بوصفه موجوداص عاقلاً، ومعني ذلك أنه لا بد أن تكون له غاية تتفق مع الاستقلال أو الحرية التي يزعمها، أعني يجب ألا يقتنع بغاية جزئية أو عابرة، بل إن الغاية التي يكرس لها نفسه لا بد أن تكون لا قيمة مطلقة ولا بد أن تكون مرغوبة في ذاتها ولذاتها، وهذه الغاية المطلقة هي الغاية العقلية التي هي في النهاية جوهر الإرادة الأخلاقية وهي الخير، ومن هنا فإن الإرادة الجزئية التي تتفق مع جوهرها أعني مع الإرادة الكلية تكون إرادة خير في حين أن الإرادة الجزئية التي تعارض الإرادة الكلية تصبح إرادة شريرة. ومعني ذلك أن الخير هو إتفاق الإرادة مع فكرتها الشاملة أو مع طبيعتها العقلية، وبالتالي فالخير يعتمد على الفعل العقلي، فحين تريد الإرادة شيئاً عقلياً فإنها لا تكون في هذه الحالة إرادة فردية أو جزئية فحسب لكنها تكون كذلك إرادة كلية. ونستطيع أن نقول في عبارة موجزة: الخير هو هوية الإرادة الجزئية والإرادة الكلية؛ أما الشر فو عزم الإرادة على إتباع أهوائها اللاعقلانية وغاياتها الخاصة في مقابل العقل. وعلينا أن نعرف بعد ذلك كله أن: «الذات هي سلسلة الأفعال التي تقوم بها. فلو كانت هذه سلسلة من الإنجازات التي لا قيمة لا، فإن ذاتية الإرادة ستكون عندئذ لا قيمة لها كذلك. أما إذا كانت أعمال المرء ذات طبيعة جوهرية (أي لها قيمة حقيقية) فإن نفس الشيء يصدق على الإرادة الداخلية للفرد.

الأخلاق الاجتماعية أو الحياة الأخلاقية كما يراها هيجل

يقول هيجل: إذا كانت الأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير ذاتية، فإن فيها جانباً موضوعياً هو: الخير. ذلك لأن الإرادة الفردية تريد الخير، تريد أن تفعله، ومعني ذلك أن الخير هو موضوع الإرادة، هو الموضوع الذي تريد أن تحققه في العالم الخارجي، ومن ثم كانت هوية الضمير والخير هي في نفس الوقت هوية الذاتية والموضوعية، وهذه الهوية هي الأخلاق الاجتماعية أو الحياة الأخلاقية، وهي القسم الثالث في فلسفة الحق ومركب القسمين السابقين: الحق المجرد (الجانب الموضوعي)، والأخلاق الفردية (الجانب الموضوعي)، والأخلاق الفردية (الجانب الذاتي).

والأخلاق الاجتماعية تنقسم داخلياً إلى ثلاثة أقسام هي: الأسرة، والمجتمع المدني والدولة. وهي تمثل عناصر الفكرة الشاملة الثلاثة: الكلي، والجزئي، والفردي. فجوهر الأسرة هو الكلية، فيما يعبر المجتمع المدني عن لحظة الجزئية حيث يبحث أفراده وراء غاياتهم الخاصة، في حين أن الدولة تمثل اللحظة الفردية التي هي مركب الكلية والجزئية.

1 - الأسرة:

الاسرة هي الوجه الأول المباشر للحياة الأخلاقية، وهي المؤسسة الاجتماعية التي تعتمد عليها بقية المؤسسات؛ فعلى هذه المؤسسة

يعتمد المجتمع المدني، والدولة، طالما أنه لا يمكن أن يكون هناك مجتمع ولا دولة بدون الأسرة. وتكتمل الأسرة – فيما يرى هيجل – بثلاث لحظات هي: (أ)- الزواج. (ب)- ملكية الأسرة أو دخلها. (د)- تربية الأطفال وتفكك الأسرة.

(أ)- الزواج: الزواج عند هيجل واجب يفرضه العقل وليس مجرد أمر يعتمد على الأهواء والنزوات الفردية، فالزواج في ماهيته رابطة اجتماعية، وهو تموضع ضروري للعقل وللإرادة الكلية. وهناك ثلاث نظريات خاطئة عن الزواج: الأولى: هي تلك التي تنظر إلى الزواج على أنه مجرد علاقة جنسية بين الرجل والمرأة، وهي بهذا تركز على الجانب الطبيعي أوالفزيائي منه، وتسد الطريق أمام الخصائص والجوانب الأخرى للزواج، وهي نظرية ساذجة تماماً. أما النظرية الثانية فهي التي ترى الزواج مجرد عقد مدني وهو رأي يذهب إليه كانط نفسه – وهي نظرية خاطئة كذلك، لأنه إذا كان الزواج عقداً مدنياً فإن ذلك يعني أنه يقوم على النزوة والهوى، وأنه يمكن أن ينحل في أي وقت شأنه شأن أي تعاقد أخر بموافقة الطرفين، وهكذا يهبط إلى مستوى النفع المتبادل «أماا لنظرية الثالثة للزواج فهي تلك التي تقم الزواج على أساس الحب وحده (كما يفعل الرومانتيكيون) غير أن علينا أن نرفض هذه النظرية كما رفضنا النظريتين السابقتين، طالما أن الحب وجدان فحسب، وهو بالتالي بخضع للعرضية من كل وجه .. وهو قناع ينبغي ألا تدعيه الحياة الأخلاقية، ومن ثم فالزواج يحدد تحديداً أكثر دقة إذا قلنا إنه الحب المشروع أخلاقياً، وهذا التعريف يستبعد من الزواج جوانب الحب الذاتية الخالصة، وكذلك الجوانب

العابرة المستقلة..». الزواج عند هيجل – إذن – يشمل جانبين: جانب طبيعي وجانب روحي، وهو ينظر إليه من حيث الجانبين معاً لأنه لكي يكون كاملاً فلا بد أن يشملهما معاً وهو يعني أنني أتحد مع الآخر بحيث لا أكون في عزلة أنانية لكني أحصل على وعيي بذاتي عن طريق رفضي لاستقلالي الخاص، وأن أعرف نفسي كوحدة لذاتي مع الآخر، ووحدة للآخر معي. ولهذا فإن هيجل ينادي بالزواج الواحدي، «فالزواج في ماهيته واحدي، لأنه عبارة عن شخصية تدخل في هذه الرابطة (الاجتماعية) وتسلم نفسها لها. ومن ثم فإن حقيقة هذه الرابطة هي الاستسلام المتبادل الكامل لهذه الشخصية. وتبلغ الشخصية ما، أعني فرداً ذرياً ..». ومن هنا كان الزواج وحدة روحية يتنازل فيها كل شخص عن استقلاله الخاص ويتحد الاثنان في شخص واحد، إنه فعل أخلاقي وليس مجرد نزوة، وهو رابطة اجتماعية وليس مجرد عاطفة أو انفعال طائش. ولهذا فإن: «الفرق بين الزواج والتسري أو اتخاذ المحظيات هو أن الأخير يقوم أساساً على أشباع الرغبة الطبيعية، بينما يكون مثل هذا الإشباع ثانوياً في حالة الزواج، ولهذا فإن الخبرات الفزيائية (أي الجنسية) تذكر في الحياة الزوجية لا بد أن يحدث احساساً بالخجل، وعلى هذا الأساس فإن الزواج لا بد أن ينظر إليه على أنه رابطة لا يمكن فكها، لأن الغاية من الزواج غاية أخلاقية، وهي غاية عليا، بحيث يخضع لها كل شيء آخر ..».

وعلى الرغم من أن الزواج غاية عليا ورابطة قوية فإن هيجل يوافق على حل هذه الرابطة في ظروف خاصة، أعني أنه يوافق على الطلاق، على أن يكون ذلك في أضيق الحدود، وفي الحالات التي يحددها

القانون: «وعلى كل حال فإن المشرعين لا بد أن يجعلوه أمراً صعباً بقدر الإمكان، وأن يتمسكوا بحق النظام الأخلاقي ضد النزوة والهوى ..» وما يبرز الطلاق هو أن الزواج يدخل ضمن عناصر تكوينه عنصر الوجدان، وهو عنصر ضعيف متلقلب، وهذا معني قول السيد المسيح « .. من أجل قساوة قلوبكم إذن لكم أن تطلقوا نساءكم ..» (متى 19 : 8)

(ب)- اللحظة الثانية من اللحظات الثلاث التي تتكون منها الأسرة هي ملكية هذه الأسرة أو دخلها، فكما أن الشخص الفرد في دائرة الحق المجرد كان يمارس جريته في صورة خارجية هي الملكية، فكذلك الأسرة إذا نظرنا إليها على أنها شخص واحد فلا بد أن يكون لها ملكية هي ملكية الأسرة. والأن الأسرة هي شخص واحد فإن هذه الملكية سوف تكون ملكية مشتركة للأسرة.

وإذا كان الزواج في ماهيته جواني – فإن ملكية الأسرة هي أساساً صورة خارجية: «فالأسرة بوصفها شخصاً واحداً لابد أن يكون لها وجود خارجي حقيقي في الملكية ..». لكن من أين تأتي هذه الملكية؟ إن الأسرة يمثلها الزوج فهو على رأسها أو هو رب هذه الأسرة، ولذا فهو له امتياز وله حق الأشراف على الأسرة، ومن هنا فهو يسعى في الخارج للحصول على مطالبها واحتياجاتها وما يكفل لها الحياة. لكن دخل الأسرة لا يملكه واحد بعينه، وإنما هو ملكية مشتركة بين أعضاء الأسرة. ومن هنا جاء حق الأبناء في التربية والتعليم، وهكذا وصلنا إلى العنصر الثالث والأخير من عناصر تكوين الأسرة.

(جـ) تربية الأطفال وتفكك الأسرة: «علاقة الحب بين الزوج والزوجة ليست في ذاتها علاقة موضوعية. لأنه حتى إذا ما كان وجدانهم وحدة

جوهرية، فإن هذه الوحدة ليست موضوعية حتى الآن. ومثل هذه الموضوعية يحصل عليها الآباء لأول مرة في أطفالهم الذين يرون فيهم تموضعاً كاملاً لاتحادهم؛ ففى الطفل تحب الأم والده، كما يحب الأب زوجته في طفلة. وفى حين أن وحدتهما كانت في حالة الملكية موجودة في شيء خارجي فإن في حالة أطفالهم توجد هذه الوحدة في كيان زوجي واحد يحب فيه ويحبون..». فالزوج والزوجة يحب كل منهما الآخر في أطفالهما الذين لهم نصيب في دخل الأسرة، كما أن لهم الحق في أن يتعلموا، وهذا الحق هو وجه واحد يقاله وجه آخر لنفس العملة وهو واجبهم في أن يطيعوا آباءهم. وللآباء الحق في معاقبة ابنائهم، لكن العقوبة هنا لا تهدف إلى تحقيق العدالة بما هي كذلك، لكن الغاية هنا أكثر ذاتية وأكثر أخلاقية في طابعها فهي تستهدف الارتفاع بوعيم وإرادتهم إلى الكلي. ومن هنا «فإن تربية الطفل لها هدف سلبي هو الارتفاع بالطفل من مستوى الغريزة أو المستوى الطبيعي – وهو مستوى بوجه فيه الأطفال في البداية – إلى مستوى الوجود القائم بذاته أعني الوجود المستقل والشخصية الحرة، وهو المستوى الذي يكون لديهم فيه القدرة على أن يتركوا الوحدة الطبيعية للأسرة ..». وهكذا يتفرق الأطفال ليصبحوا أشخاصاً مستقلين وبالتالي يكونوا أسرة جديدة.

2 - المجتمع المدني:

لا تتعجبوا .. تعتمد فكرة المجتمع المدني – منطقياً – على تفكك الأسرة، وتفكك الأسرة يعتمد على ما يأتي: إن تعلم الأطفال يعني الوصول بهم إلى مستوى الشخصية الحرة المستقلة، وهكذا يشعرون بأنفسهم بوصفهم أشخاصاً أمام القانون، وبأنهم قادرون على أن تكون لهم ملكية

خاصة بهم، وأن يؤسسوا أسرة جديدة يصبح فيها الأبناء رؤساء لهذه الأسرة، وتصبح البنات زوجات فيها، وتتوارى الأسر القديمة لتصبح الأساس والمصدر لهذه الأسرة الجديدة ... وهكذا يظهر عدد كبير منا لأشخاص المستقلين الذين يرتبطون ارتباطاً خارجياً بوصفهم ذرات اجتماعية مستقلة. صحيح أنهم داخل الأسرة يكونوا أنفسهم غايات في ذاتها بل تكون الاسرة غايتهم – فهي غاية أعلى من الفرد – لكنهم الآن أصبحوا شخصيات فردية، كل شخص منهم مستقل أعني غاية في ذاته، ولا يعترف بغاية أخرى غير نفسه فقط على أنه غاية، وأن يعامل جميع الأشخاص الآخرين على أنهم وسائل لغايته، وبهذا الشكل يصبح كل واحد معتمداً تماماً على الآخرين جميعاً، لأنه بدونهم – بوصفهم وسائل لتحقيق غايته – لن يستطيع بلوغ هذه الغاية. ومن ثم ينشأ اعتماد متبادل مطلق بينهم، فكل منهم يستخدم الآخرين جميعاً كوسائل لإشباع مطالبة وحاجاته، وهذا الوضع، أعني يستخدم الآخرين جميعاً كوسائل لإشباع مطالبة وحاجاته، وهذا لوضع، أعنى اعتماد الأشخاص المستقلين كل منهم على الآخر – هو جوهر ما يسميه هيجل بالمجتمع المدني.

لقد كان الفرد عضواً في الأسرة، وكانت غايته كلية فهو لم يكن يكافح من أجل نفسه ولا من أجل مصلحته الشخصية، لكنه يكافح بالضرورة من أجل الغاية الكلية، أعني من أجل الأسرة. ولكنه الآن – في المجتمع المدني – يرتد إلى ذرة اجتماعية وينظر إلى نفسه على أنه غاية فحسب وهكذا تختفى الكلية لتحل محلها الجزئية أعني الجري وراء غايات الفرد الشخصية ومصلحة الذاتية، بيد أن كلية الأسرة هي بالضبط العنصر

الأخلاقي أو العقلي ومن ثم يبدو المجتمع المدني وقد فقد عنصره الأخلاقي؛ لكنا لو سرنا قليلاً لوجدنا أن العنصر العقلي موجود بطريقة مستترة، وهو يبدأ في الظهور وتظهر معه العناصر الأخلاقية التي توجد في الدولة بوصفها التخلي النهائي للفكرة الأخلاقية، فالمجتمع المدني هو مجرد تجريد فحسب أو هو لحظة من جانب واحد تُلغي في الدولة.

المبدأ الأساسي – إذن – في المجتمع المدني هو الفرد الجزئي، أعنى أن علينا أن ننظر إلى هذا المجتمع بوصفه مكوناً من أعضاء كل منهم يتخذ نظرة ذاتية تجاه الأشياء ويعمل أساساً من أجل غاياته الخاصة. لكن ينبغي ألا يظن ظان أن المجتمع المدني يمثل عماء مطلقاً بل علينا أن نلاحظ أنه هو نفسه مجتمع أعني أنه يتسم بسمات القانون والنظام: فالجزئي هو نفسه كلي، والمصلحة الذاتية للفرد هي نفسها مبدأ مشترك يصهر الناس جميعاً في بوتقة واحدة، ومعني ذلك أن الجزئية الخالصة، واللامبالاة المطلقة، والحياد الكامل، في الحياة المشتركة هي أمور مستحيلة بالنسبة للموجود العاقل، فالناس لكي يحصلوا على أهدافهم الخاصة عليهم أن يضعوا في اعتبارهم أهاف الآخرين وأفعالهم.

واللحظات التي يتكون منها المجتمع المدني ثلاث هي: (أ) نسق الحاجات (ب) تنظيم العدالة (جـ) الشرطة والنقابة.

(أ) إذا كانت الحياة الاجتماعي مغروسة في الطبيعة فإن عناصر المجتمع المدني تتطور من الدوافع والحاجات الموجودة في الحياة الحيوانية، غير أن المجتمع المدني – مهما كان فجأ يجعل هذه الحاجات تتسع وتمتد: فهناك الحاجة إلى المأكل والملابس والمسكن .. الخ،

لكن الناس — عن طريق الفكر — يخلقون غايات جديدة ويكافحون من أجل غايات أخرى غير الإشباع المباشر للغرائز الأولية، وليس هناك حد للحاجات البشرية، فكلما تحقق إشباع حاجة من الحاجات ظهرت حاجة أخرى .. وهكذا. ويؤدي ذلك أولاً إلى الاعتماد المتبادل بين الناس، فأنا أعتمد على غيري في إشباع حاجاتي، كما أن غيري يعتمد علي في إشباع حاجاته، كما يؤدي ثانياً إلى تقسيم العمل بين الناس. والعمل بصفة عامة لحظة أساسية في إشباع الحاجات البشرية، ذلك لأن موضوعات الطبيعة قلما توجد في ظروف وأوضاع تمكننا من إشباع حاجاتنا بشكل مباشر، بل لابد أن تتشكل عن طريق فاعلية الإنسان. والعمل هو جعل الطبيعة روحية، أو قل إنه سب الغرض في مادة بلا روح، وتكيف هذه المادة مع الحاجات العقلية. والعمل المستمر الذي يقوم به الأفراد في المجتمع يؤدي في النهاية إلى الثروة التي هي نتاج اجتماعي، وهي لهذا يمكن أن تعتبر ملكاً لمجتمع ككل وتفصيل ذلك — على كل حال — بدخل في دائرة علم الاتقاصد في في الفلسفة السياسية.

ووجود حاجات في المجتمع لابد أن يؤدي بالضرورة إلى ظهور طبقات أو فئات اجتماعية تعمل على إنتاج الوسائل الضرورية لإشباع هذه الحاجات. ويفرق هيجل بين المدينة والريف وعلى أساس هذه التفرقة يشير إلى ثلاث طبقات: الأولى: هي طبقة الزراع أو الفلاحين الذين يرتبطون ارتباطاً مباشراً وهم لهذا يعيشون عيشة بسيطة ويتقبلون ما تجرد به الطبيعة، ويغلب عليهم التعاون والثقة والاتحاد. أما الطبقة الثانية فهي طبقة التجار والصناع الذين يعيشون في المدينة — في الأعم الأغلب — وفى مقابل بساطة الريف نجد أن المدينة الحيل والألاعيب

وأعمال الذكاء البشري، وفى مقابل الاعتماد على الطبيعة تجد الحياة هنا صناعية. وهناك طبقة ثالثة يرى هيجل أنها طبقة كلية لأنها تنشد أساساً تحقيق المصالح الكلية للمجتمع فهم يخدمون المجتمع ككل وهم لا ينتجون سلعاً لكنهم يهتمون بالتنظيم والإدارة، ولهذا فإنه يجب إعفاء هذه الطبقة – فيما يرى هيجل – من العمل البشري لإشباع حاجاتها غير أنه لمن الخطأ «أن يترك تقسيم الأفراد إلى طبقات إلى الطبقة الحاكمة كما هي الحال في جمهورية أفلاطون أو إلى مصادفات المولد كما هي الحال في نظام الطبقات المغلقة في الهند Castes».

(ب) واللحظة الثانية التي يتكون منها المجتمع المدني هي تنظيم العدالة، وهي لحظة تنشأ خلال الاعتماد المتبادل بين الأفراد لإشباع حاجاتهم، وهو اعتماد يحتاج إلى تنظيم يتخذ شكل القوانين. إننا نستطيع أن نرتد بالقانون – أصاً – إلى الغريزة. فلا شك أن القانون ينشأ من الغريزة، لأن الغرائز هي تنظيمات بدائية للحياة الحيوانية ويمكن أن نقول إن العرف والتقاليد تمثل مرحلة أعلى من هذه التنظيمات طالما أنها تتضمن الوعي والمعرفة ولكن العرف والتقاليد آلية وذاتية وجزئية من ناحية أخرى، أما القانون فهو عام، وإن كان ذلك لا يمنعنا من القول بأن الأصل التاريخي للقوانين القديمة إنما يوجد في العادات والتقاليد والعرف وما إلى ذلك: «الفرق بين العرف واقانون، هو أن العرف يدرك بطريقة ذاتية وعارضة، وبالتالي فهو أقل من القانون من حيث التحديد والعلانية، كما أن كلية الفكر وشموله في حالة العرف أقل وضوحاً منها في حالة القانون ...». ومن المهم عند هيجل أن تذع القوانين وأن يعرفها الناس جميعاً، فكما أن الحق لا يكون صحيحاً في ذاته إذا لم يتحول

إلى قانون، فكذلك القانون لا يمكن أن يكون صحيحاً في ذاته ما لم يكن قاعدة واعية للناس بصفة عامة.

(جـ) والقسم الثالث والأخير من المجتمع المدني هو (الشرطة والنقابة). ويمكن أن ننظر إلى هذا القسم – كما هي الحال عادة في سير الجدل – على أنه تطوير للقسيمين السابقين: فنسق الحاجات وإشباعها قد أدى إلى ظهور القوانين، وهذه القوانين تحتاج إلى من يطبقها خاصة وأن الفرد الذي يسعي إلى إشباع حاجاته إنما يفعل ذلك في عالم المصادفات والعرضية، ومن هنا كانت وظيفة الشرطة حماية الفرد وحماية ممتلكاته ضد عوامل الصدفة والاتفاق، وطالما أن الفرد يسعى إلى إشباعه حاجاته ومصالحه الخاصة، فإن من حق الأفراد الذين تتشابه مصالحهم أن يكونوا رابطة واحدة تمثل تعاونهم من أجل إشباع حاجاتهم كما هي الحال في النقابات والغرف التجارية وغيرهما من المنظمات التعاونية الأخرى.

من خلال هذه المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية يعمل المجتمع المدني. لقد بدأنا بنظام الحاجات: كثرة من الأفراد يسعى كل منهم وراء إشباع غاياته الخاصة، من خلال تفاعلهم وتأثيرهم وتأثيرهم بعضهم ببعض بدأ المجتمع يتكامل، وأصبح الإنتاج والتوزيع عمليات اجتماعية، ثم كان تموضع القانون عن طريق نشره وذيوعه، وكلية القانون تصبح عينية أولاً عن طريق التطبيق المباشر لمبادئ الحق على الأفراد عن طريق البوليس وثانياً عن طريق تنظيم النقابات داخل المجتمع.

3 - الدولة:

الدولة هي مركب الأسرة والمجتمع المدني وهي تمامهما، ومعها

تصل الفكرة الأخلاقية إلى تحققها افعلى: «فالدولة هي التحقق الفعلى للفكرة الأخلاقية، إنها العقل الأخلاقي بوصفه إرادة جوهرية تظهر وتتجلى أمام ذاتها، وتعرف نفسها، وتعقل ذاتها ..». وإذا كانت الأسرة قد أريزت عنصراً من عناصر الفكرة هو الكلية، كما أبرز المجتمع المدني عنصراً آخر هو الجزئية، فإن الدولة تبرز العنصر الثالث وهو عنصر الفردية، وهو مركب الكلية والجزئية، فالدولة فرد حقيقي، إنها شخص أو كان حي يميز نفسه بطريقة تجعل حياة الكل تظهر في جميع الأجزاء، وذلك يعني أن الحياة الحقيقية للأجزاء – وهم الأفراد – إنما توجد وتتحد مع حياة الكل وهو الدولة. والدولة – من ثم – ليست إلا الفرد نفسه وقد تموضع عن طريق حذف السمات العراضة الزائلة والتركيز على ما هو كلي فيه. والفرد كلي ضمناً، فالكلية هي جوهرة، والدولة هي الكلي الموجود بالفعل، وبالتالي فه الفرد وقد تحقق بالفعل أو قد تموضع. وعلى ذلك فسوف تبدر علاقة الدولة بالفرد علاقة مزدوجة: فالفرد سوف يشعر أن الدولة شيء خارجي عنه، شيء يحده، ذلك أن الدولة لا بد أن تعلو على جميع المصالح الذاتية والمنافع الخاصة، ولا بد أن يكون لها القدرة على إعادة تشكيل العوامل الموجودة بداخلها مهما بدت هذه العوامل قوية. فأي عضو من أعضاء هذه الدولة قد يلجأ إليها لحمايته والدفاع عنه ضد عضو آخر: أنها الحكم الأعلى، ولهذا فهي لها الحق الأعلى. والفرد من ناحية أخرى: لا بد كأن يعرف أن الدولة ليست قوة غريبة عنه لكنها التعبير والتحقق للمبدأ العقلي الذي يمثله، وفيها وحدها يحقق الفرد فرديته. إن ما تعرضه الدولة وما قد تلجأ إلى قهره هو أهواء الفرد ونزواته، أما إرادته الحقيقية الأصيلة

فهي تصل إلى تحررها الكامل في الدولة، إذ فيها – وفى التنظيمات الأخرى التي تحتويها – يصبح الفرد كلياً، وتحصل أغراضه وغاياته على مضمونها ومغزاها الحقيقي من العالم الاجتماعي بحيث تصبح هذه الغايات نفسها غايات اجتماعية، وبالتالي فهو يستطيع بلوغ هذه الغايات وتحقيقها تحقيقاً كاملاً، أعنى أنه يستطيع تحقيق نفسه لو أنه وضع في اعتباره المبادئ الكلية للمجتمع الذي يعيش فيه، ولو أنه أدرك أن أي فعل لا اجتماعي – أي يعارض المبادئ الكلية للمجتمع – هو فعل يعارض جوهر الفرد نفسه، وهو موجه أساساً ضد هذا الفرد . . . .

وضع هيجل أسس للدولة في ثلاثة أقسام: أولاً: البناء الداخلي للدولة أو ما يسميه بالدستور، ثانياً: علاقة الدولة، بوصفها دولة جزئية، بغيرها من الدول وهو ما يسميه بالقانون الدولي، ثالثاً: تطور العقل في العالم، وهو التطور الذي تصبح فيه كل دولة جزئية مجرد مرحلة وهو ما يسميه هيجل بالتاريخ الكلي.

أولاً: التنظيم لسياسي. النسيج الداخلي للدولة – أو ما يسميه دستورها – ينقسم ثلاثة أقسام تقابل الأقسام الثلاثة للفكرة الشاملة، فالدولة كما قلنا هي العقل وقد تحقق بالفعل، أو هي الفكرة الشاملة مع تحققها العقلي وهي لهذا تسير متفقة مع عناصر الفكرة الثلاثة: الكلي، والجزئي، والفردي. والجانب الكلي في الدولة هو وظيفتها كمنبع ومصدر للقوانين، وهذا الجانب يقدم لنا السلطة التشريعية، أما الجانب الجزئي فهو يوجد في تطبيق القوانين على حالات جزئية خاصة، وهذا يعطينا السلطة التنفيذية (ويرى هيجل أنها تتضمن القضاء أيضاً). أما لحظة الفردية فهي إنما توجد في الشخص الحاكم أو الملك. ويقال

أحياناً إنه ينبغي أن تكون كل سلطة من هذه السلطات مستقلة عن الأخرى بحيث تكون كل منها ضابطاً أو مراجعاً للسلطتين الآخريين. وهو ما يسمي عادة بفصل السلطات. وهذا الفصل يُنظر إليه على أنه ضمان للحرية. غير أن هيجل يرفض هذه النظرة، ويرى أن علينا أننتظر إلى هذه الأقسام كوحدة واحدة، وعلى أن لكل منها سلطة الكل بداخلها، فكل منها متحدة مع سلطة الكل: فالسلطة التشريعية تسن القوانين من أجل الدولة ككل، وباسم الدولة ككل – وقل مثل ذلك في السلطتين الآخريين، فهذه السلطات لا تعمل كل منها من أجل ذاتها بل من أجل الكل. ومثلها مثل الحياة في الكائن الحي، فالحياة موجودة في كل خلية، وهناك حياة واحدة فقط موجودة في جميع الخلايا، وإذا انفلت أية خليةَ عن هذه الحياة ماتت على الفور.

وعلينا الآن أن نقول كلمة موجزة عن كل سلطة من هذه السلطات الثلاث:

(أ) السلطة التشريعية:

السلطة التشريعية هي لحظة الكلية في الفكرة، ذلك لأن سن القوانين يعني سن مبادئ عامة أو كلية للدولة ولا تعني حالة هذا الفرد أو ذاك والقوانين موجودة بالفعل، ووظيفة السلطة التشريعية تطوير هذه القوانين الموجودة وجعلها مناسبة بحيث تلبي المطالب الجديدة التي تظهر في الدولة: «السلطة التشريعية تختص بما يلي: (أ) القوانين بما هي كذلك من حيث ما تتطلبه من تعيينات جديدة، وما تحتاج إليه من اتساع (ب) مضمون شؤون الحياة للدولة بأسرها..».

(ب) السلطة التنفيذية:

إذا كانت السلطة التشريعية تختص بسن القوانين بصفة عامة وهي

لهذا تمثل لحظة الكلية، فإن السلطة التنفيذية تختص بتطبيق هذه القوانين على حالات جزئية خاصة، وهي لهذا تقابل لحظة الجزئية، لأن مهمتها إدراج الجزئي تحت الكلي، وهي تعمل في تعان وثيق مع السلطة التشريعية، والمناصب والوظائف – سواء في هذه السلطة أو تلك – ينبغي أن تكون متاحة لأي مواطن قادر على شغلها.

(ج) الملك:

اللحظة الثالثة – هي لحظة الفردية ويمثلها الملك الحاكم؛ ولا شك أن تصور الملك الحاكم بوصفه لحظة فردية تجمع في جوفها اللحظتين السابقتين – تصور يصعب على الفهم إدراكه ذلك لأن الملك هو وحدة السلطتين التشريعية والتنفيذية فهو بوصفه ممثلاً للحظة الكلية يقدم تصديقاً عاماً. أو هو يعتمد اعتماداً مطلقا القوانين على اعتبار أنها تنبع منه. وهو بوصفه ممثلاً للحظة الجزئية المصدر المطلق للأعمال التنفيذية إذ فيه تتمثل اللحظة الأخيرة في إصدار القرار، والإرادة الأخيرة التي تضفى على أعمال وزرائه المشروعية ومن هنا فإن وظيفة الملك تتضمن عناصر الفكرة الثلاثة.

لكن ينبغي ألا يفهم من ذلك أن هيجل يعطي للملك سلطة مطلقة أو أنه يؤيد الحاكم المستبد فلو صح وكان الحاكم يحكم على هواه ويفعل ما يشاء، أعني يسير وفقاً للأفعال التعسفية: يشرع ويقرر كما يريد – لو صح ذلك فإن هذه الأفعال سوف تتناقض مع سير الفكرة وما تحتويه من عناصر: تلك العناصر التي تمثلها السلطة التشريعية من ناحية والسلطة التنفيذية من ناحية أخرى، فلو كان الملك يمثل اللحظة الأخيرة أو القمة التي تصل إليها الدولة: «فإن ذلك لا يعني أن الملك

الحاكم يفعل ما يشاء وفقاً لنزواته، وإنما هو مقيد بالقرارات العينية لمستشارية، وحين يقوم الدستور ويستقر، فلن يكون للملك في الغالب من عمل سوى التوقيع بأسمه، لكن اسمه مهم فهو الكلمة الأخيرة التي لا نستيطع تجاوزها». فإذا كان هيجل يفضل النظام الملكي على غيره من أنظمة الحكم، فإن ذلك لا يعني أنه يؤيد الملكية المستبدة أو الملك الطاغية، لكنه يدعو إلى الملكية الدستورية أو الملكية البرلمانية التي تحقق التوازن والانسجام بين الدولة والفرد، وأعظم مثل لذلك – في رأي هيجل – هو الدستور الإنجليزي. وفضلاً عنِ ذلك فإنه: «كان يحب النظام الملكي لأنه كان يتوقع منه أموراً عظيمة ..».

ثانياً: القانون الدولي: علاقة الدول بعضها ببعض هو الذي يؤلف ما يسميه هيجل بالقانون بالدولي. لكنه ينظر إليه نظرة خاصة يمكن إيجازها فيما يلي: كل دولة مستقلة وذات سيادة، وليس ثمة سلطة على ظهر الأرض أعلى منها، ومن هنا فإن علاقة الدولة بغيرها من الدولة لا تشبه علاقة الأفراد بعضهم ببعض داخل الدولة؛ ذلك لأن الدولة يوجد فيها قانون قائم ومحاكم ترغم الأفراد على اتباع الصالح العام وتحد من الأهواء الفردية، ولا يوجد مثل هذا القانون، ولا مثل هذه المحاكم لإرغام الدول على تنيفذ الاتفاقيات والمعاهدات التي تعقد بينها. ولهذا كانت الاتفاقيات والمعاهدات الدولية تقوم فقط على إرادة الحاكم؛ وهي إرادة فردية، ولهذا كانت الدول المتحالفة تشبه على أحسن الفروض الأطراف المتعاقدة. ومن ثم فإن أي تحالف سوف يكون عرضياً يستطيع أي طرف أن يتنصل منه. ولقد تطلع كانط إلى إقامة تحالف بين الدول يحل المنازعات التي تقوم بينها، ولكن هيجل يرى أن هذه الفكرة مجرد

حلم لأنها تتجاهل أن كل دولة مستقلة ذات سيادة وأنه ليس ثمة سلطة تعلو هذه الدول.

فكيف يمكن إذن أن تحل المنازعات التي تقوم بين الدول وتحل في نهاية المطاف عن طريق الحرب. والحرب قد تتغير أشكالها وأساليبها مع تقدم الفنون العسكرية، لكنها سوف تستمر بصور ربما تكون أكثر اعتدالاً كوسيلة من الوسائل الضرورية، ويستطيع عصرنا أن يفاخر بأنه يرى الحرب في ضوئها الحقيقي، فلم يعد ينظر إليها على أنها إشباع لهوي السلطان ونزواته بل على أنها لازمة والحرب الصحيحة هي الحرب من أجل الأفكار، الحرب في خدمة العقل فالمعركة لا بد أن تكون من أجل المبدأ. والدولة المنتصره هي أكثر حقيقة وأكثر صدقاً – وهي في كلمة واحدة أفضل من الدولة المنهزمة، فواقعة انتصارها نفسها تبرهن على ذلك: إن انتصارها ادانه للمبدأ الذي تمثله الدولة المنهزمة.

غير أن الحرب ينبغي أن توجه ضد الدولة لا ضد أشخاص بعينهم، أو ضد ممتلكات الأفراد أو أسرهم، أو ما شابه ذلك. ويرى هيجل أن هناك ضرورة عقلية تكمن خلف اكتشاف البارود، ذلك لأن هذا الاكتشاف قد ساعد على جعل الحرب انسانية بأن قلل من معارك المواجهة المباشرة بين الأفراد التي وجدت من قبل في معارك المبارزة بالسيف؛ ومن هنا فإن الجندي الذي يسد زناد بندقيته فينطلق منها الرصاص فيصيب الأعداء لا يهدف إلا قتل الدولة العدوة، أما أفراد هذه الدولة فهو لا يعرفهم، وربما لو عرفهم لم يكن ليكرههم.

ثالثاً: التاريخ الكلي أو تاريخ العالم: إذا كان القانون الدولي يقوم على العرضية والاتفاق فإن ذلك يعني في الحال وجود نقص وقصور

في علاقة الدول بعضها ببعض. والحق أن كل دولة تمثل وجهاً جزئياً من الفكرة الشاملة أو من العقل الكلي الذي يفض نفسه في أوجه مختلفة في الزمان وتعاقب هذه الأوجه هو الذي يكون ما يُسمي بالتاريخ الكلي أو تاريخ العالم، وهذا التاريخ لا تحكمه الصدفة أو القدر الأعمي وإنما يحكمه العقل الخالد، وعلى ذلك فالتاريخ ليس خليطاً أعمي من المصادفات ولكنه تطور عاقل، وإذا كانت كل دولة تمثل صورة متناهية للعقل، فإن أعمال الدولة ومصيرها في علاقتها بعضها ببعض هو جدل التناهي لهذه العقول، ومنه ينبثق العقل الكلي، عقل العالم متحرراً من جميع القيود، وهو يشكل ذاته، ويمارس حقه، - وهو أعلى الحقوق - فوق هذه العقول المتناهية في تاريخ العالم الذي هو محكمة العالم. وهذا العقل الكلي ينجسد في كل حقبة من التاريخ في شعب معين فيتقدم بقية الشعور ويسير في مقدمة ركب الحضارة. وهو الذي اختار في حقب مختلفة: المصريين، والأشوريين، والإغريق والرومان، والفرنسيين الخ، وهي شعوب تتجمع في معبد التاريخ حول الروح اللامتناهي كما تلتف الملائكة حول العرش!...

اتهامان لهيجل حول نظريته للدولة

هناك اتهامان لهيجل حول نظريته للدولة:

1 - أول هذين الاتهامين هو ما يقال أحياناً من أن هيجل في نظريته في الدولة انتهي إلى إخضاع الفرد تماماً للدولة بحيث تلاشت حقوقه وضاعت حريته حين امتصه هذا «التنين» الضخم الذي يُسمي بالدولة «فطالما أنها هي نفسها مصدر العناصر المشتركة لإرادات الأفراد الجزئية التي تشملها وتتخطاها، فإنه ينتج من ذلك أن الفرد لا يكون

حراً إلا في إطاعة الدولة وإنجازه لواجباته وإرادته لمنفعتها ... فالدولة قد امنصت الفرد تماماً على نحو ما يقول جود وذلك يعني بعبارة أخرى «أن هيجل كان لديه ميل قوي نحو الفكرة السياسية القديمة التي تخضع الفرد خضوعاً تاماً – كما تخضع حق الذاتية – لإرادة الدولة». وانساق كثير من الباحثين في هذا التيار فذهبوا إلى أن هيجل يدعو إلى «عبادة الدولة» وأنه الأب الشرعي للنازية والفاشستية وأنه الحلقة المفقودة – كما يقول كارل بوبر – بين أفلاطون وبين أصحاب النزعات الاستبدادية أو السلطة الجامعة Totalitarianism التي ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر.

غير أن هذا الاتهام يغفل حقيقة هامة – من الناحية المنطقية البحتة – وهي أن الدولة مركب الكلية والجزئية، وبالتالي فلو أنها ألغت حقوق الفرد وحريته، لكان معني ذلك أنها تلقى عنصراً رئيسياً من عناصر تكوينها وهو عنصر الجزئية، وتلك هي الغلطة التي وقعت فيها الدول القديمة بصفة علامة – وهو خطأ انعكس في جمهورية أفلاطون التي يحمل عليها هيجل حملة شديدة لأنها ركزت على عنصر الكلية وأهملت العنصر الجزئي فكانت بذلك كلية مجردة: «ولقد كان هذا النقص هو المسؤول عن سوء فهم الحقيقة الجوهرية العميقة لدولة أفلاطون، وهو كذلك المسؤول عن النظرة المألوفة إليها بوصفها حلماً من أحلام الفكر المجَرد أو كما يُقال عادة «مجرد مثل أعلى». إن مبدأ الشخصية المستقلة اللامتناهية للفرد مبدأ الحرية الذاتية، أنكر أفلاطون في الصورة الجوهرية الخالصة التي قدمها عن تحقق العقل..» وفضلاً عن ذلك فإن هيجل كثيراً ما يتحدث عن «حقوق الفرد التي لا يمكن

سلبها» ويدين بلا تحفظ العبودية، والق، والحرمان من الملكية الخاصة، ومنع استخدامها والانتفاع بها وما شابه ذلك. واغتراب العقل، والحياة والأخلاق، والدين، هي كلها ممثلة في الخرافات وفي الاذعان للآخرين من ذوي السلطان الذين يحددون لي الأعمال التي ينبغي على أن أقوم بها. ولست أدرى كيف يمكن أن يكون نصيراً للعبودية ذلك الذي يقول إن «للعبد الحرية المطلقة في تحرير نفسه». وكيف يمكن أن يوصف هيجل بأنه «سلب إرادة الفرد» وجعله رقماً في الدولة في القت الذي يوحد فيه هيجل بين الحرية والإرادة ويجعلهما معاً أساس الذات وماهيتها؟ يقول: «أنا اعتقد أن الحرية هي بالضبط الطابع الأساسي للإرادة مثلها مثل الثقل للأجسام ... فالكيان الحر هو الإرادة والإرادة بدون حرية كلمة جوفاء، بينما لا تكون الحرية واقعية إلا بوصفها إرادة، أعني بوصفها ذاتاً..».

أضف إلى ذلك كله أن هناك حقيقة هامة علينا أن نتذكرها باستمرار وهي أن الدولة وإن كانت غاية فإنها ليست المطاف «إذ بالغاً ما بلغ كمال الصرح الأخلاقي الذي نسميه بالدولة فهو ليس الغاية القصوى التي يتجه إليها تطور الفكرة الشاملة (أو العقل). والحياة السياسية رغم امتلائها بالعاطفة والعقل فأنها ليست قمة النشاط الروحي، وذلك لأن الحرية هي ماهية العقل والاستقلال حياته. والدولة مهما بلغ كمالها فهي ليست إلا قوة خارجية، نوع من السجن، وفى هذا السجن يحرم اللامتناهي من ماهيته: فلا يمكن للعقل أن يخضع خضوعاً غير مشروط إلا لنفسه: للعقل فقط، ولا شيء مما يوجد في الحياة السياسية يحقق الهدف الأقصى الذي يبحث عنه وهو لهذا يتجاوز هذه الحياة إلى

مجالاته الحرة: إلى الفن والدين والفلسفة..».

2 - أما الاتهام الثاني فهو ما يقال أحياناً من أن هيجل كان يستهدف بنظريته السياسية تبرير الأوضاع السياسية القائمة (وخاصة في بروسيا) وبالتالي فهو يعارض كل إصلاح، وهو رجعي وهو عدو للحرية ..إلخ. وأصحاب هذا الاتهام يستندون في اتهامهم هذا إلى تلك العبارة التي وردت في تصدير هيجل لفلسفة الحق والتي يقول فيها «ما هو عقلي موجود بالفعل وما هو موجود بالفعل عقلي ..». وهم يفسرونها على أنها تعني أن كل شيء موجود عقلي وبالتالي فلا يمكن تغييره ولا يمكن الثورة عليه، وأن الوضع القائم هو أفضل الأوضاع الممكنة وليس في الإمكان أبدع مما كان على حد تعبير ليبنتز الشهيرا «كل شيء واقع الآن أي موجود بالفعل، ولا بد أن يكون معقولاً، كما لا بد أن يكون خيراً .. والخير الخاص هو الوجود الفعلى أو الواقعي للدولة البروسية ..» هذا ما استنتجه كارل بوبر من عبارة هيجل السالفة ..! ويمكن أن نسوق على هذا الاتهام عدة ملاحظات على النحو التالي:

(أ) إن جانباً من اللبس الذي يقع فيه الباحثون أحياناً إنما يأتي من غموض المصطلح الألماني Wirklich الذي يُترجم أحياناً بالواقعي أو الفعلى أو الموجود بالفل، ويمكن أن نتجنب هذا الغموض لو أننا أدركنا أن هيجل لا يعني به كل ما هو موجود وإنما الموجود بالفعل عند هيجل – وهو عكس ما هو بالقوة – يعني ما يحقق طبيعته تماماً أو ما يتفق وجوده مع فكرته الشاملة. ولهذا فإن «الجسم المريض» و"الدولة الفاسدة» رغم أنها موجودات في العالم الخارجي لكنها ليست موجودات بالفعل بالمعني الهيجلي لأنها لا تتفق مع الفكرة العقلية للجسم أو الدولة

.. «وأقبح رجل ن والمجرم، وغير السليم أو المعقد كلهم أحياء“، لكنهم لا ينطبق عليهم المصطلح الهيجلي Wirklich لأن فكرتهم العقلية لا تتفق مع واقعهم. والدولة البروسية عند هيجل رغم أنها أكثر معقولية من الدول القديمة التي قامت على الرق فإنها لا تزال قاصرة من بعض الوجوه عن الوصول إلى «فكرة الدولة»...

(ب) إن «فكرة» الدولة تتحقق بالتدريج عن طريق الصراع الذي لا ينقطع بين دول الماضي ودول المستقبل. والدول التي تظهر في التاريخ ليست إلا الأشكال الزمانية المؤقتة التي تتشكل فيها فكرة الدولة ثم تطرحها حين يبليها الزمان لتظهر تحت صور أخرى، وطالما أن العقل الكلي ليس مقيداً بوجود جزئي معين فإننا لا نستطيع أن نقول إن الدولة المثالية أو فكرة الدولة قد تحققت في أي مكان، ذلك لأن دولة المثالية موجودة في كل مكان وليست موجودة في أي مكان في آنٍ معاً. وتفسير ذلك أنها موجودة في كل مكان لأنها تتجه إلى تحقيق نفسها في الدول التاريخية فهي تصير نحو تحقيق ذاتها – وهي لا توجد في أي مكان لأنها بوصفها مثلاً أعلى فإنها مشكلة يُرجي حلها في المستقبل؛ ومعني ذلك أن جدل التاريخ هو الحل التقدمي للمشكلة السياسية، وكل أمة تضيف حجراً في بناء الدولة المثالثة، غير أن لكل شعب كذلك خطيئته الأصيلة التي تجعله يتعارض مع الفكرة الشاملة، ولهذا فهو إن أجلاً أو عاجلاً صائر إلى الدمار. وهذا يعني – بعبارة أخرى – أن كل دولة تمثل المثل الأعلى من جانب معين، وليس ثمة دولة تحقق المثل الأعلى تحققاً تاماً وكاملاً، وبالتالي فليس ثمة دولة خالدة. وكما أن الأفكار المنطقية تمتصها أفكار مارضة أكثر منها حقيقة فكذلك الأمم – بفضل هذا

القانون نفسه – تنتقل كل منها إلى الأخرى وتسلم حضارتها إلى وريث يستوعبها ويشكلها في صورة أكثر اتساقاً وتطويراً.

(ج) إن هيجل يعارض التبرير الذي يقدم أحياناً للأفكار السياسية ويرى أنه ليس من أهداف الفلسفة أن تقدم تبريراً لشيء، كن الفلسفة وهي تدرس التطوير التدريجي لفكرة الدولة «تهتم بإدراك الجوهر الخالد والمباطن فيما هو موجود – إدراكه في صورة الزائل والعابر، لأن العقل (وهو يرادف الفكرة الشاملة) يتواجد في الوجود العقلي الخارجي، وهو بالتالي يكشف عن نفسه في صور ومظاهر لا نهاية لها وهو يغطي قلبه بقشره متعددة الألوان، ونحن نهتم بادئ ذي بدء بالتركيز على هذه القشرة ثم بعد ذلك يبدأ الفكر الفلسفى في سبر أغوارها لكي يكشف عن النبض الداخلي، ولكي يدرك دقاته حتى في صورتها الخارجية ....». وهذا ما حاول هيجل أن يفعله في فلسفة الحق.

الفصل الثامن

محاضرات هيجل في فلسفة التاريخ

بقلم: كارل هيجل

تمهيد

إن الشكل المعدل الذي يعاد فيه طبع محاضرات هيجل في فلسفة التاريخ يحتم تقديم تفسير لعلاقة هذه الطبعة الثانية بكل من المواد الأصلية التي أخذ منها الكتاب وبالطبعة الأولى لهذه المحاضرات.

ولقد قام المرحوم الأستاذ (أدوارد جانز Edward Gans) ناشر (فلسفة التاريخ) بدور بارع في تحويل المحاضرات إلى كتاب، واتخذ وهو يقوم بهذا العمل محاضرات هيجل الأخيرة أساسًا، لأنها كانت هي الأكثر شيوعًا والأكثر ملاءمة لهدفه.

ولقد نجح في تقديم المحاضرات في صورة تماثل إلى حد كبير تلك التي ألقيت بها في شتاء عام 1830-1831 وكان يمكن اعتبار هذه النتيجة كافية تمامًا لو أن قراءات هيجل المختلفة لهذه المحاضرات كانت أكثر تجانسًا وتآلفًا، ولو لم تكن من ذلك اللون الذي يكمل بعضه بعضًا. ذلك لأنه بالغًا ما بلغت قدره هيجل العظيمة على تركيز المدى الواسع لعالم الظواهر على طريق الفكر، فقد كان من المستحيل عليه مع ذلك أن يسيطر تمامًا على مادة التاريخ التي لا تنضب، وأن يعرضها بصورة متجانسة، في محاضرات فصل دراسي واحد. لقد كان هيجل

مشغولًا أساسًا في المرة الأولى التي ألقى فيها هذه المحاضرات في شتاء عام 1822-1823 بفض الفكرة الفلسفية وبيان كيف أن هذا البسط للفكرة الفلسفية هو الجوهر الحقيقي للتاريخ، وهو الروح المحركة لشعوب التاريخ الكلي أو العالمي وكما قال هو نفسه فإن هدفه الوحيد من دراسة الصين والهند، هو أن يقدم مثلًا يوضح الطريقة التي ينبغي أن تفهم بها الفلسفة شخصية أمة من الأمم. وهذا ما كان يمكن أن يحدث بطريقة أسهل في حالة الأمم الساكنة الراكدة في الشرق، عنه في حالة الشعوب التي لها تاريخ حقيقي Bona Fide- وتطور تاريخي لشخصيتها. ولقد جعله الاعجاب العارم باليونان يتوقف طويلًا عندها، خصوصًا وأنه كان يكن لها على الدوام حماسًا مشبوبًا. وبعد أن درس بإيجاز العالم الروماني حاول أخيرًا أن يضغط فترة العصور الوسطة والعصر الحديث في بعض محاضرات، ذلك لأن عامل الزمن كان يلح عليه، وحين لا يعود الفكر مختفيًا في كثرة الظواهر، كما هي الحال في العالم المسيحي، بل يعلن عن نفسه، ويكشف عن نفسه بوضوح في التاريخ، فإنه يكون من حق الفيلسوف أن يوجز في مناقشته، ويقصر على الإشارة إلى الفكر المحركة. أما في المرات اللاحقة التي ألقى فيها هذه المحاضرات فكانت هناك دراسة مختصرة للصين، والهند والشرق بصفة عامة، بينما خصص وقتًا أطول والتفاتًا أكبر للعالم الجرماني، وبالتدريج أخذت المسائل الفلسفية، والمسائل المجردة تتناقص، بينما اتسعت المواد التاريخية، وأصبح الموضوع ككل أكثر شعبية بين الجمهور.

من اليسير إذن أن نرى كيف أن مجموعات المحاضرات التي قرئت في سنوات مختلفة يكمل بعضها بعضًا، وكيف أن المادة بأسرها لا يمكن جمعها إلا إذا ألقنا بين العنصر الفلسفي الذي سيطر على محاضرات

المرات (أو المواسم) الأولى، والذي ينبغي أن يشكل أساس الكتاب، وبين التوسع التاريخي الذي تتسم به المحاضرات التي أليت في المرات (أو المواسم) الأخيرة.

ولو كان هيجل قد اتسع الخطة التي يسير عليها معظم أساتذة الجامعة، ممن يكتبون مذكرات يستعينون بها قاعات الدرس ولا يفعلون بعد ذلك أكثر من إدخال بعض التصحيحات والإضافات إلى الأصول المخطوطة، لكان من الصواب أن نفترض أن المحاضرات التي ألقيت في الفترة الأخيرة لا بد أن تكون أكثر محاضراته نضجًا، لكن كل إلقاء للمحاضرات كان عنده، على العكس، فعلا جديدًا للفكر، وكل منها لا يمكن أن يعبر بالتالي إلا على تلك الدرجة من النشاط الفلسفي الذي كان يدور في ذهنه في تلك اللحظة. وهكذا فإن مجموعتي المحاضرات اللتين ألقاهما في عام 1822-1823، وفي عام 1824-1825 تكشفان بالفعل عن حيوية أعظم بكثير في التفكير والتعبير، وعن مخزون أكثر ثراء بكثير من الأفكار الأخاذة والصورة المعبرة، بالقياس إلى تلك المحاضرات التي ألقاها في أخريات أيامه، لأن ذلك الألهام الأول الذي يصاحب الأفكار عندما تنبثق لأول مرة يفقد حيويته بالتكرار.

ويظهر بوضوح، أن طبيعة المهمة التي يتطلبها إصدار طبعة جديدة لهذه المحاضرات، فهناك كنز من الفكر القيم كان لا بد من استخلاصه من مجموعات المحاضرات الاقدم عهدًا، كما كان من الضروري إضفاء طابع الأصالة على الكل من جديد، ومن ثم فإن النص المطبوع (وهو النص الأول) أخذناه بوصفه الأساس، ثم أضفنا إليه، وأكملناه، واستبدلنا منه، وحورنا فيه (وفقًا لما كان يبدو أن الحال يقتضيه) مع أكبر قدر ممكن من احترام الأصل لكننا لم نترك مجالًا لآراء الناشر الفردية ما دام

مرشدنا الوحيد في جميع هذه التعديلات كان مخطوطة هيجل نفسه. فعلى حين أن النشرة الأولى لهذه المحاضرات، باستثناء المقدمة أو مدخل المحاضرات، كانت نستعين بمذكرات الطلاب فحسب، فقد حاولنا في الطبعة الثانية أن نكملها بأن نجعل مخطوطة هيجل نفسه هي الأساس من البداية حتى النهاية، بحيث لا تستخدم المذكرات إلا بغرض التنقيح أو الترتيب فحسب. ولقد حرص الناشر على أن تكون نغمة الكتاب ككل متجانسة وذلك بأن نترك المؤلف نفسه يتكلم في كل مكان بألفاظه هو الخاصة، وعلى ذلك فإن العناصر الجديدة التي أدخلت في هذه الطبعة قد استمدت حرفيًا من فإن العناصر الجديدة التي أدخلت في هذه الطبعة قد استمدت حرفيًا من المخطوطة. وليس ذلك فحسب، بل إنه في الحالات التي احتفظ فيها بالنص المطبوع في جملته فقد أعيدت التعبيرات الغريبة التي فاتت المستمع في نقله للمحاضرات إلى مكانها الأصلي.

أما أولئك الذين يعتقدون أن قوة الفكر ودقته إنما تكون في تخطيطه الشكلي، ويؤكدون بحماس خلافي Polemical دعواه الخاصة ضد أساليب التفلسف الأخرى- فيمكننا أن نضيف من أجلهم تلك الملاحظة، وهي أن هيجل لم يكن يلتزم إلا بقدر ضئيل بالتقسمات الرفعية التي كان قد أخذ بها، وكان يدخل عليها بعض التعديلات في كل مرة يعرضها فيها، فهو مثلًا كان يدرس الديانة البوذية والديانة اللامية Lamaism.. في بعض الأحيان قبل أن يدرس الهند، وأحيانًا أخرى بعدها. كما أنه في أحيان أخرى كان يجعل العالم المسيحي مرتبطًا ارتباطًا أكثر وثوقًا بالأمم الجرمانية، وأحيانًا أخرى يضيف إليه الإمبراطورية البيزنطية... وهكذا. وبالنسبة لهذه الطبعة فإنه لم تجر، في هذا الصدد، سوى تعديلات طفيفة.

تقديم
بقلم: كارل هيجل

عندما شرفتني جمعية نشر مؤلفات هيجل وعهدت إلي بإعادة نشر كتاب أبي عن (فلسفة التاريخ) فإنها قد حددت أيضًا مدافعين عما تتضمنه الطبعة الأولى من قضايا واعتبرتهم ممثلين للبروفسور (جائز Gans) الذي اختطفه الموت من هذه الجمعية- وهؤلاء الأعضاء ثلاثة هم المستشار العالي للحكومة دكتور شولتسه Schulze، والأستاذ فون هننج Von Henning، والأستاذ هوتو Hotho- وهم الذين عهدت إليهم بمراجعة الكتاب في طبعته الجديدة، ولقد أتاحت لي هذه المراجعة فرصة اكتساب رضاء هؤلاء السادة الأفاضل والأصدقاء الأجلاء. عما قمت به من تعديلات، فضلًا عما أدين به لهم من شكر لما قدموه من تنقيحات جديدة كثيرة أنتهز هذه الفرصة لكي أعلن عن امتناني لها.

ولا بد لي في النهاية من الإعتراف بأن عرفاني بالجميل نحو هذه الجمعية الموقرة لعملها الذي يستحق الثناء في حب العلم والصداقة والنزاهة والإخلاص، وكلها صفات أسهمت في بنائها وما زالت تؤلف بين أعضائها- هذا العرفان لا يزيد عنه إلا تقديري لأنها منحتني كذلك فرصة المشاركة في نشر أعمال والدي المحبوب.

د. كارل هيجل

محاضرة هيجل

قال هيجل:

(أيها السادة)

موضوع هذه المحاضرات هو التاريخ الفلسفي للعالم، وليس المقصود من ذلك مجموعة من التأملات العامة حول التاريخ، أملتها دراسة وثائقة، ويفترض أن وثائقة تقدم أمثلة لها، بل المقصود تاريخ العالم نفسه. ويبدو أنه من الضروري لكي تتكون لدينا فكرة واضحة منذ البداية عن هذا التاريخ، أن نبدأ بفحص المناهج الأخرى التي تدرس التاريخ، ويمكن أن نلخص هذه المناهج في ثلاث طرق رئيسية هي:

أ- التاريخ الأصلي. ب- التاريخ النظري.

ج- التاريخ الفلسفي

أ- أما عن النوع الأول فيكفي- لكي يكون أمامنا نمط محدد- أن نذكر اسمًا أو اسمين من الأسماء المرموقة، وينتمي هيرودت Herodotus وثوكيديدز Thucydides، إلى هذه الفئة. وهناك غيرهم من ذلك اللون من المؤرخين الذين اهتموا بصفة خاصة بوصف الأعمال والأحداث، وأحوال المَجتمع التي وجدوها ماثلة أمام أهينهم والذين شاركوا في روحها، فهم ببساطة قد نقلوا ما حدث في العالم من حولهم، إلى عالم التمثل العقلي؛ وعلى هذا النحو نجد ظاهرة خارجية تترجم إلى تصور داخلي، وتلك هي الطريقة نفسها التي بتعامل بها المشاعر مع المادة

التي تزوده بها عواطفه أو مشاعره، ويسقطها على هيئة صورة أمام ملكة الصور. صحيح أن هؤلاء المؤرخين الأصليين يجدون تحت أيديهم وصفًا للأحداث، كما يجدون روايات غيرهم من الناس إذ لا يستطيع أحد بمفرده أن يرى كل شيء وأن يسمع كل شيء، لكنهم لا يستخدمون مثل هذا العون إلا كما يستخدم الشاعر تراث اللغة التي تشكلت أمامه بالفعل والتي هو مدين لها بالشيء الكثير، أي أنهم يستخدمونه بوصفه واحدًا من المكونات فحسب. فالمؤرخون يربطون العناصر الزائلة في الرواية بعضها ببعض ويودعونها معبد منموزين Menmosyn لكي نكتسب الخلود. وفي مثل هذا اللون من التاريخ، وهو التاريخ الأصلي، لا بد من استبعاد الأساطير والأقاصيص الشعرية، والتراث الشعبي، لأنها ليست إلا صورًا غامضة معتمة من فهم التاريخ، ومن ثم فهي تنتمي إلى الأمم التي لم يستيقظ وعيها تمامًا لكنا سوف ندرس هنا، (على العكس من ذلك) شعوبًا واعية تمامًا بما كانت عليه وما أرادته. إن مجال الواقع كما يرى بالفعل، أو كما يمكن رؤيته، يزودنا بأساس مختلف أتم الاختلاف من حيث الرسوخ والصلابة، عن ذلك العنصر الخيالي العابر الذي تنمو فيه هذه الأساطير والأحلام الشعرية التي تتلاشى مكانتها التاريخية بمجرد ما تبلغ الأمم مرتبة الفردية الناضجة.

أمثال هؤلاء المؤرخين الأصليين- إذن- يحولون الأحداث والأعمال وأحوال المجتمع (التي يعرفونها) إلى موضوع أمام ملكة التصور، ولذلك فإن مضمون مثل هذه الروايات التي يخلفونها لنا لا يمكن أن تكون شاملة تمامًا في مداخل ويمكن أن نأخذ هيرودت وثوكيديدز وجوشاريني Guicciardini كأمثلة مناسبة لهذه الفئة من المؤرخين من هذه الزاوية،

فالحاضر الحي في البيئة من حولهم هو المادة الفعلية التي يستخدمونها والمؤثرات التي شكلت الكاتب هي نفسها المؤثرات التي شكلت الأحداث التي تكون مادة روايته، وروح الكاتب هي نفسها روح الأحداث التي يرويها، فهو يصف مشاهد شارك هو نفسه فيها؛ أو كان على أقل تقدير شاهدًا مهتمًا بها، فالمواد التي يصنع منها الصورة العامة التي يقدمها هي فترات قصيرة من الزمان، وأشكال فردية من الحوادث والأشخاص وسمات فردية غير ممحصة. وهو لا يهدف إلا إلى عرض الحوادث أمام الأجيال القادمة بحيث يكون لهذه الأحداث نفس الوضوح الذي كان لها عنده بفضل ملاحظاته الشخصية أو الروايات الحية التي سمعها. أما التأملات النظرية فليست من اختصاصه لأنه يعيش روح موضوعه (أو أحداثه) دون أن يتجاوزها. بل إنه حتى لو كان ينتمي، مثل قيصر، إلى المرتبة الرفيعة للقادة أو رجال الدولة، فإن انجاز وتحقيق أهدافه الخاصة هو الذي يكون التاريخ في نظره.

وعندما نقول هنا إن مؤرخًا من هذا الطراز لا يقدم إلينا صورة فكرية، وإنما يظهر الأشخاص والشعوب في كتاباته بصورتهم الواقعية فإن هذا القول قد يبدو مناقضًا لتلك الخطب التي نجدها عند (ثوكيديدز) مثلًا، والتي يمكن أن نقطع يقينًا بأنها ليست ترديدًا لخطب قيلت فعلًا. على أن من الواجب أن نعترف بأن الخطب أعمال حقيقية في عالم البشر، وهي بالفعل أعمال مؤثرة غاية التأثير. صحيح أن الناس كثيرًا ما يقولون: (هذه المسائل أو تلك ليست إلا محرد كلام) وهم يريدون بذلك أن يبرهنوا على أنه لا ضرر منها. وقد لا يكون ما قيلت هذه الحجة بصدده سوى محرد (كلام) والكلام يتمتع بميزة هامة

هي أنه لا ضرر منه غير أن الأحاديث التي توجه من شعوب إلى شعوب أخرى أو الخطب التي توجه إلى الأمم والأمراء هي مكونات أساسية في التاريخ؛ فإذا سلمنا بأن خطبًا مثل خطب بيركليز Pericles وهي أحاديث رجل دولة كان يتسم بأعظم قدر من الثقافة والأصالة والنبل، وقد صيغت على يد ثوكيديدز، فإنه لا بد من أن نؤكد، مع ذلك، أنها لم تكن غريبة عن شخصية بركليز نفسه. ففي هذه الخطب يعبر هؤلاء الرجال (المؤرخون) عن الأقوال المأثورة التي كان يقول بها مواطنوهم؛ والتي كانت قد شكلت شخصياتهم أنفسهم، وهم يسجلون آراءهم عن علاقاتهم السياسية، وطبيعتهم الأخلاقية والروحية؛ ومبادئ سلوكهم وأهدافهم. فما يرويه المؤرخ على لسانهم ليس نسقًا مزيفًا من الأفكار بل هو نسخة مطابقة، غير مشوهة، لعاداتهم العقلية والخلقية.

والحق أنه لا يوجد سوى نفر قليل، أقل مما يمكن للمرء أن يتخيل، من أولئك المؤرخين الذين ينبغي علينا أن ندرسهم بعمق وعن كثب، والذين ينبغي أن نقف عندهم طويلًا، إذا ما أردنا أن نتحدث مع الأمم التي يتحدثون عنها وأن نغوص بعمق في روحها، والذين ينبغي أن نبحث في أوراقهم لا لأغراض الثقافة فحسب بل لكي نكتسب منعة عميقة أصيلة. ولقد سبق أن ذكرنا منهم بالفعل (هيرودت) أبا التاريخ أعني مؤسس التاريخ: ذكرنا الآن توا ثوكيديدز، وكذلك كان كتاب (أكسينوفون) Xenophon (إنسحاب الآلاف العشرة) من الكتب الأصيلة بحث؛ وكذلك (شروح) قيصر فهي عمل عظيم لعقل قوي. ولقد كان مؤرخو الحوليات هؤلاء من بين القدماءن قادة عظامًا ورجال دولة أما في العصور الوسطى فلو استثنينا الأساقفة Bishops الذين كانوا يحتلون مركز العالم السياسي

ذاته، لوجدنا أن الرهبان Monks احتكروا هذا اللون من الكتابة التاريخية بوصفهم كتاب حوليات ساذجين، كما نجد أنهم كانوا منعزلين عن الحياة النشطة بقدر ما كان المؤرخون القدامى مرتبطين بها.

أما في العصور الحديثة فقد تغيرت العلاقات تمامًا، ذلك لأن ثقافتنا واسعة شاملة أساسًا، وهي تغير بطريةق مباشرة كل الأحداث إلى تمثلات تاريخية. ولدينا من هذه الفئة التي نتحدث عنها روايات واضحة وبسيطة وحية- لا سيما عن الوقائع العسكرية- يمكن أن تأخذ مكانها بحث إلى جوار روايات قيصر. بل إن فائدتها التعليمية أعظم من روايات قيصر ذاتها إذا ما نظرنا إلى ما تتضمنه من ثراء في المادة واكتمال في التفاصيل من حيث الأوضاع الاستراتيجية، وتندرج تحت هذه الفئة أيضًا (المذكرات) الفرنسية التي يكتبها في كثير من الحالات رجال مرموقون رغم أنها تدور حول مسائل قليلة الأهمية، وهي تحتوي في الأعم الأغلب على قدر كبير من النوادر والطرائف، بحيث أن الأرض التي تشغلها تبدو ضيقة وتافهة، ومع ذلك فهي كثيرًا ما تكون أعمالًا من روائع التاريخ كالمذكرات التي كتبها الكاردينال ريتز Cardinal Retz التي تغطي في الواقع ميدانًا تاريخيًا فسيحًا أما في ألمانيا فإن أمثال هؤلاء الأساطين نادرون: فكتاب فردريك الأكبر: (تاريخ عصري Histoire de mon Temps) هو استثناء بارز لهذه القاعدة. وينبغي أن ننزل الكتاب من هذا الطراز منزلًا عاليًا، فمن هذا الموقع وحده يستطيع المرء أن يحكم على الأشياء حكمًا واسع الأفق وأن يرى كل شيء، وهو ما لا يستطيعه إنسان يلقي مجرد لمحة عجلي على العالم الهائل من ثقب صغير.

ب- يمكن أن نسمي النوع الثاني من التاريخ باسم التاريخ النظري

والمقصود به التاريخ الذي يعرض بطريقة لا تحصر نفسها في حدود العصر الذي ترويه، بل تتجاوز روح العصر الحاضر، ويمكن أن نميز في هذا الطراز الثاني من التاريخ تعددًا في الأنواع قويًا وملحوظًا.

1 - إن هدف الباحث أن يتوصل إلى رؤية لكل التاريخ الخاص بشعب ما أو بلد ما، أو بالعالم، أي باختصار، بما نسميه بالتاريخ الكلي، وفي هذه الحالة تكون معالجة المادة التاريخية هي العمل الرئيسي للمؤرخ وهو يقبل على مهمته بروحه هو الخاصة وهي روح تتميز عن روح المضمون الذي يعالجه، ومما له اعتبار هام في مثل هذا اللون من الكتابة التاريخية المبادئ التي يرد إليها المؤلف بواعث ونتائج الأعمال والأخداث التي يصفها. وكذلك الدوافع التي تحدد شكل روايته. هذه المعالجة النظرية وما تقتضيه من إظهار للمهارة، تتخذ عندنا، معشر الألمان، أشكالًا كثيرة متنوعة. فكل كاتب للتاريخ يختار لنفسه منهجًا خاصًا به، أما الإنجليز والفرنسيون فيراعون مبادئ عامة في كتابة التاريخ ووجهة نظرهم هي في الغالب وجهة نظر الثقافة العالمية أو القومية. أما عندنا فكل واحد يعمل على اختراع وجهة نظر فردية تمامًا، وبدلًا من أن يكتب بها التاريخ، وهذا النوع الأول من التاريخ النظري يقترب كثيرًا من التاريخ الأصلي حينما يقتصر غرض المؤرخ على عرض الأخبار التاريخية لبلد من البلدان كاملة. ومن هذه التصنيفات (التي يجب أن نعد من بينها مؤلفات ليفي... Livy، وديدور الصقلي، وتاريخ سويسرا لـ (يوهانس فون مولر Johannes Von Muller...) ما يستحق كل تقدير، إذا ما أجيدت كتابتها، ويمكن أن نعد كتاب الأخبار الذين يقتربون من كتاب النوع الأول من خبرة ممثلي هذا النوع، فهم يكتبون بطريقة حية للغاية حتى أن

القارئ يستطيع أن يتخيل أنه يستمع إلى معاصري الأحداث وشهود العيان لها لكن كثيرًا ما يحدث أن فردية النغمة التي لا بد أن يتسم بها الكاتب الذي يتمي إلى ثقافة مختلفة، لا تتعدل بما يتفق مع الأحقاب التاريخية التي لا بد أن تغطيها عملية التسجيل. ذلك لأن روح الكاتب شيء مختلف تمامًا عن روح العصور التي يدرسها، وعلى هذا النحو فإن ليفي Livy يروي على لسان ملوك وقناصل وقادة روما القدماء خطبًا لا يستطيع أن يلقيها سوى مدافع مكتمل الثقافة عن ليفي نفسه؛ وهي خطب تتباين تباينًا صارخًا مع التراث الأصلي للعصر الروماني القديم (مثل القصة الخرافية التي يروى عن مينيوس أجريبا... Meneius Agrippa). ويقدم لنا (ليفي) بنفس الطريقة أوصافًا للمعارك كما لو كان قد شهدها بالفعل، لكن الملامح والخصائض التي يصفها تصلح تمامًا لوصف أي معركة في أي عصر من العصور. فضلًا عما تتسم به هذه الأوصاف من وضوح يتعارض مع التفكك وعدم الاتساق الذي يشيع في مواضع أخرى، حتى في معالجته للنقاط الرئيسية الهامة. ويمكن للمرء أن يدرك بطريقة أفضل الفارق بين المؤرخ الأصلي وجامع الأخبار إذا ما قارنا بين (بوليبيوس Polybius) نفسه وبين الطريقة التي يستخدما (ليفي) Livy ويوسع ويختصر بها أخباره التاريخية في تلك العصور التي بقيت لنا عنها أوصاف (بوليبوس) أما (يوهانس فون مولر) فقد أعطى لتاريخه سمة متحجرة شكلية متعالمة، في محاولة منه لأن يظل أمينًا في تصويره للعصور التي يعرضها، ولذلك فإن المرء يفضل عليه تلك الروايات التي يجدها عنه (تشودي) Tschudy القديم فكل شيء يبدو عنده أشد سذاجه وأكثر طبيعية مما يبدو عليه في ذلك

الثوب المليء بالتكلف والصنعة الذي تتسم به كتابات من يدعون تصوير العصور الغابرة تصويرًا مباشرًا.

إن تاريخًا من ذلك اللون الذي يتطلع لأن يغطي فترات زمنية طويلة أو أن يكون تاريخًا كليًا، لا بد في الواقع أن يمتنع عن محاولة تقديم تمثيلات فردية أو شخصية للماضي كما كان يوجد بالفعل بل لا بد أن يلخص صورة عن طريق التجريد ولا يشمل ذلك فحسب حذف الحوادث والأعمال بل كل ما يمكن للفكر- الذي هو أقدر المختزلين- أن يختصره. وهكذا لا نعود أية معركة، أو انتصار عظيم، أو حصار تحتفظ بحجمها الأصلي، بل تذكر فحسب في كلمات بسيطة، فحين يذكر لنا ليفي مثلًا حرب (الفلسك) Volsci، نجده في بعض الأحيان يقول بإيجاز شديد: (نشبت الحرب هذا العام مع الفلسك).

2 - والنوع الثاني من التاريخ النظري هو ما يمكن أن تسميه بالتاريخ البرجماني (العملي) Pragmatical. فحين يكون علينا أن ندرس الماضي، وأن نشغل أنفسنا بعالم بعيد عنا، فان حاضرًا يبزغ أمام الذهن، ناتجًا عن نشاطه الخاص كما لو كان مكافأة للذهن على الجهد الذي يبذله. والواقه أنه مهما تعددت الأحداث وتنوعت فأن الفكرة التي تتغلغل فيها- أي مضمونها العميق والرابطة بينها- واحدة. وذلك يخرج الحادثة من مقولة الماضي ويجعلها حاضرة بالقوة. ذلك لأن التأملات النظرية البرجمانية (أو التهذيبية)، رغم أنها بطبيعتها مجردة، بلا جدال، فهي فعلًا وحقًا خاصة بالحاضر وهي تشيع في حوليات الماضي الميت حياة الحاضر. أما مسألة قدرة هذه التأملات النظرية على أن تكون مثيرة حقًا وباعثة للحياة في الأحداث بالفعل، فتتوقف على روح الكاتب.

ولا بد لنا هنا أن نضع في اعتبارنا بصفة خاصة التأملات النظرية الأخلاقية، أعني التعاليم الأخلاقية التي نتوقع استخلاصها من التاريخ؛ إذ أن التاريخ كثيرًا ما يعالج وفي ذهن المؤرخ استخلاص هذه التأملات الأخلاقية. وقد يجوز القول بأن الأمثلة التي تدعو إلى الفضيلة تهذب النفس، ويمكن تطبيقها في التربية الأخلاقية للأطفال من أجل تعويدهم على الفضيلة، غير أن مصائر الشعوب والدول، ومصالحها، وعلاقاتها ونسيج شؤونها المعقد، تمثل أمامنا ميدانًا آخر يختلف عن ذلك أتم الاختلاف فالحكام والساسة والأمم مطالبون يقينًا بأن يدرسوا التعاليم التي تقدمها الخبرة أو التجربة في ميدان التاريخ، لكن ما تعلمه التجربة والتاريخ هو أن الشعوب والحكومات لم تتعلم شيئًا قط من التاريخ، ولم تعمل وفقًا لمبادئ مستمدة منه، إذن يندمج كل عصر في ظروف خاصة، ويعرض وصفًا للأشياء فريدًا تمامًا في نوعه، لدرجة أن سلوكه لا بد أن تحكمه اعتبارات مرتبطة بذاته، وبذاته وحدها. فالمبادئ العامة لا تقدم أي عون وسط ضغط الأحداث الكبرى، ومن غير المجدي الارتداد إلى مماثلة في الماضي. وعبثًا تناضل ظلال الذكرى الباهتة مع حياة الحاضر وحريته. ومن هذه الزاوية فلم يكن هناك شيء أكثر سطحية من الرجوع المستمر إبان الثورة الفرنسية، إلى أمثلة من تاريخ اليونان والرومان، فلا شيء أكثر اختلافًا من عبقرية الأمم الماضية بالقياس إلى عبقرية عصرنا ولقد وضع (يوهانس فون مولر J. Von Muller) في ذهنه مثل هذه الأهداف الأخلاقية في كتابه عن (التاريخ العالمي)، وكذلك في كتابه عن (تاريخ سويسرا) وكان يستهدف من ذلك إعداد مجموعة من النظريات السياسية لتثقيف الأمراء والحكومات والشعوب

وتهذيبهم. (ولقد كون مجموعة خاصة من النظريات والأفكار- وكثيرًا ما كان يذكر في مراسلاته الرقم الحقيقي للأقوال المأثورة أو الحكم التي جمعها في أسبوع واحد). لكن هذا الجزء من أعماله لا يمكن أن يعد أفضل ما أنجزه. ولكن نظرة شاملة دقيقة ومتحررة للعلاقات التاريخية (على نحو ما نجده عند مونتسيكيو Montequieu في كتابه (روح القوانين) هي وحدها التي يمكن أن تضفي أهمية وحقيقة على مثل هذا اللون من التأملات النظرية، ولذلك فأن لونًا من التاريخ النظري يلغي لونًا آخر، والمواد مرنة وطيعة أمام كل كاتب، ولكل كاتب أن يعتقد في نفسه القدرة على معالجة هذه المواد وترتيبها ويحق لنا أن نتوقع من كل واحد منهم أن يصر على أن روحه الخاص هو روح العصر الذي يدرسه. وكثيرًا ما يمل القراء مثل هذه التواريخ النظرية، ولذا تراهميعودون بغبطة إلى التاريخ الذي يروي دون أن يتخذ وجهة نظر خاصة، ولا شك أن هذا التاريخ له قيمته، لكنه لا يقدم لنا في الغالب سوى مادة التاريخ، وهذا ما يكتفي به [illegible] الألمان، لكن الفرنسيين يمارسون قدرة عظيمة في بعث الحياة من جديد في العصور الماضية، والربط بين الماضي وبين الظروف الحاضرة.

3 - والشكل الثالث من التاريخ النظري هو التاريخ النقدي. وهو يستحق أن يذكر على أنه نمط الدراسة التاريخية السائدة الآن في ألمانيا أكثر من غيره وهذه الطريقة لا تعرض علينا التاريخ نفسه ولذا فربما كان من الأوفق أن نسميها تاريخ التاريخ، لأنها نقد للروايات التاريخية، ودراسة لحقيقتها، ومعقوليتها والصفة المميزة له من حيث ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، تكمن في حدة الذهن التي يتمتع بها الكاتب والتي

تمكنه من أن ينتزع من الوثائق أشياء ليست موجودة في المادة المدونة. ولقد قدم لنا الفرنسيون من هذا اللون من التأليف أعمالًا كثيرة تجمع بين النظرة الصائبة والعمق، لكنهم لم يحاولوا أن يعرضوا مجرد عملية نقدية على أنها تاريخ حقيقي، وإنما عرضوا أحكامهم في صورة بحوث نقدية. أما نحن فلدينا ما يسمى بالنقد (العالي) الذي سيطر تمامًا على مجال فقه اللغة، كما استحوذ كذلك على كتاباتنا التاريخية. وهذا النقد (العالي) كان ذريعة لتقديم كافة التشويهات المضادة للتاريخ والتي يمكن أن يوحي بها خيال عابث وها هنا تجد لدينا منهجًا آخر لجعل الماضي واقعًا حيًا، بأن نضع خيالات ذاتية محل المعطيات التاريخية، وهي خيالات تقاس قيمتها بمقدار جرأتها، أعني قلة الوقائع الجزئية التي تقوم عليها، والحسم القاطع الذي تعارض به أكثر وقائع التاريخ يقينا.

4 - والنوع الأخير من التاريخ النظري يكشف منذ البداية عن طابعه الجزئي، فهو يتخذ لنفسه موقفًا مجردًا، لكنه مع ذلك يشكل مرحلة انتقال إلى التاريخ الفلسفي للعالم ما دام يأخذ بوجهة نظر عامة (كما هي الحال- مثلًا- في تاريخ الفن وتاريخ القانون، وتاريخ الدين). ولقد نما هذا الشكل من تاريخ الأفكار وتطور في عصرنا وأصبح أعظم شهرة. هذه الأفرع من الحياة القومية ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالمركب الكامل لحوليات الشعب. والسؤال البالغ الأهمية فيما يتعلق بموضوعنا هو: هل ترابط الكل يعرض في حقيقته وواقعيته، أما أن هذا الترابط يرد إلى علاقات خارجية فحسب؟ وفي هذه الحالة الأخيرة تبدو هذه الظواهر الهامة (الفن، القانون، الدين... الخ)- على أنها خصائص قومية عارضة تمامًا للشعوب. ولا بد لنا من أن نلاحظ أنه عندما يصل التاريخ النظري

إلى اعتناق وجهات نظر عامة، فإن وجهات النظر هذه، لو كان الموقف الذي تتخذه سليمًان لن تعود تشكل مجرد خيط خارجي فحسب أو سلسلة سطحية، بل تكون هي الروح الباطن الموجه، للحوات والأفعال التي تشغل حوليات أمة من الأمم، ذلك لأن الفكرة هي في الحقيقة فائدة الشعوب وفائدة العالم مثل عطارد مرشد الروح. كما أن الروح- أو الإرادة العقلية، الضرورية لهذا المرشد- كانت ما تزال موجهة الأحداث في تاريخ العالم، ولذلك فإن هدف دراستنا الحالية هو التعرف على هذه الروح في وظيفتها الإرشادية. وهذا يؤدي بنا إلى:

ج- النوع الثالث من التاريخ وهو التاريخ الفلسفي. ولنلاحظ أنه لم يكن ثمة حاجة إلى تفسير أو شرح النوعين السابقين من الكتابة التاريخية لأن طبيعتهما واضحة بذاتها، لكن الأمر يبدو مختلفًا في هذا النوع الأخير الذي يبدو أنه يحتاج بغير شك، إلى إيضاح أو تبرير. وأعم تعريف يمكن تقديمه هو القول بأن فلسفة التاريخ لا تعني شيئًا آخر سوى دراسة التاريخ من خلال الفكر. والواقع أن الفكر جوهري للإنسان، فهوما يميزه عن الحيوان، فالفكر عنصر ضروري ملازم للإحساس والمعرفة والتعقل وارادتنا وغرائزنا بقدر ما تكون بشرًا على الحقيقة. على أنه قد يبدو أن هذا التأكيد للفكر في السياق الذي نتحدث فيه عن التاريخ غير مقنع. إذا يبدو أن الفكر في علم التاريخ لا بد أن يكون تابعًا لما هو معطي، أعني تابعًا للحقائق الواقعة، التي هي أساسه ومرشده، على حين أن الفلسفة تنتمي إلى منطقة الأفكار التي تنتج نفسها دون أشارة إلى الواقع الفعلي. وهكذا فأن الفكر النظري حين يقترب من التاريخ، وهو متحيز على هذا النحو، لربما توقعنا منه أن يعالجه بوصفه مادة سلبية، فبدلًا من أن يترك

هذه المادة في حقيقتها الأصلية، فإنه قد يجبرها على أن تتطابق مع فكرة طاغية (متسلطة)، ويفسرها بطريقة قبلية apriori كما يقال. على أنه لما كانت مهمة التاريخ تقتصر على أن يضم بين وثائقه ما هو موجود الآن وما كان موجودًا من قبل من أحداث وأعمال فعلية، ولما كان يظل ملتزمًا للطابع المميز له بمقدار ما يظل ملتصقًا بالمعطيات؛ فإن مسار الفلسفة، فيما يبدو، يتعارض على خط مستقيم مع مسار المؤرخ. وسوف نفسر فيما بعد هذا التناقض- وبالتالي الاتهام الذس يساق ضد الفكر النظري- وندحضه. ومع ذلك فإننا لا نود أن نصحح ذلك العدد الذي لا يحصى من التصورات الخاصة الخاطئة، القديمة والحديثة، التي شاعت حول أهداف وفوائد وطرق دراسة التاريخ وعلاقته بالفلسفة.

إن الفكرة الوحيدة التي تجبلها الفلسفة معها وهي تتأمل التاريخ؛ هي الفكرة البسيطة عن العقل، التي تقول: إن العقل بسيطر على العالم، وأن تاريخ العالم، بالتالي، يتمثل أمامنا بوصفه مسارًا عقليًا. هذا الحدس والاقناع هو مجرد فرض في مجال التاريخ بما هو تاريخ، لكنه ليس فرضًا في مجال الفلسفة. ففي الفلسفة تم البرهنة بواسطة المعرفة النظرية على أن العقل- وربما كان هذا اللفظ كاف لنا هنا دون أن نبحث في العلاقة التي يفترضها بين الكون وبين الله- جوهر مثلما هو قوة لا متناهية سواء بسواء؛ ويكمن مضمونه اللامتناهي خلف كل حياة طبيعيه وَروحية ينشئوها كما تكمن صورته اللامتناهية التي تحرك هذا المضمون. فالعقل من ناحية جوهر الكون أعني ما يكون به وفيه وجود كل واقع حقيقي وبقاؤه. وهو من ناحية أخرى الطاقة اللامتناهية للكون، ما دام العقل ليس من الضعف بحيث يعجز عن إنتاج أي شيء سوى مجرد

مثل أعلى أو مجرد نية، وبحيث يتخذ مكانة خارج الواقع، في موضع لا يعلمه أحد، ويكون شيئًا منفصلًا مجردًا، يوجد في رؤوس بعض البشر؛ ولكنه المركب اللامتناهي للأشياء، وهو ماهيتها وحقيقتها الكاملة، إنه مادته الخاصة التي يتعامل معها في نشاطه الإيجابي الخاص، ما دام لا يحتاج، كالأفعال المتناقضة، إلى شروط مادة خارجة ذات وسائل معينة يستمد منها دعامة له وموضوعات عملياته؛ وعلى حين أنه وحده أساس وجوده وغايته النهائية المطلقة، فإنه أيضًا القوة المنشطة التي تحقق هذه الغاية وتطورها: ليس فقط في ظواهر العالم الطبيعي بل أيضًا في العالم الروحي، أعني في التاريخ الكلي أما أن هذه (الفكرة) أو هذا (العقل) هو (الحق) (الخالد) وهو الماهية ذات القوة المطلقة، وأنه يكشف عن نفسه في العالم، وأنه في هذا العالم لا يتكشف شيء سواء، أعني سوى هذا العقل ومجده، وعظمته فتلك هي الدعوى التي برهنت عليها الفلسفة كما قلنا، والتي نعدها هنا دعوى ثم إثباتها.

أما بالنسبة لأولئك المستمعين منكم، أيها السادة، الذين لم يألفوا الفلسفة. فإنني أستطيع أن أزعم على أقل تقدير أن لديهم إيمانًا بالعقل ورغبة وتعطشا لمعرفته، وهو ما نستجيبه من حضوركم لسماع هذه المحاضرات. والواقع أن الرغبة في الفهم العقلي الشامل، والرغبة في المعرفة هي التي ينبغي أن نفترضها مقدمًا في من يقبل على دراسة العلوم من حيث أنها رغبة ذاتية، وليست مجرد الرغبة في تكديس المعارف أو المعلومات. وإذا لم تكن الفكرة الواضحة عن العقل قد تطورت بما فيه الكفاية في أذهاننا في بداية دراستنا للتاريخ الكلي، فلا بد أن يكون لدينا على الأقل الإيمان الراسخ الذي لا يتزعزع بأن العقل موجود فعلًا

في التاريخ، وأن عالم العقل والإرادة الواعية ليس نهبا للصدفة وإنما لا بد له أن يتجلى في ضوء الفكرة الواعية بذاتها، ومع ذلك فإنني لست مضطرًا لأن أجعل أيا من هذه المطالب التمهيدية معتمدة على إيمانكم. وهكذا فإن ما قلته، مؤقتًا، وما سوف أقوله فيما بعد، ينبغي- حتى بالنسبة لفرع العلم الذي ندرسه، ألا ينظر إليه على أن إفتراضي، بل على أن رؤية موجزة للموضوع كله، وعلى أنه نتيجة البحث الذي نوشك على القيام به، وهي نتيجة خدث لي أن عرفتها لأنني قطعت ميدان الدراسة كله: فنحن إنما نستخلص استنتاجًا من تاريخ العالم حين نقول إن تطوره كان مساراص عقليًا، وأن التاريخ الذي ندرسه يشكل المجرى العقلي الضروري لروح العالم، ذلك الروح الذي تظل طبيعته واحدة، وإن يكن يكشف عن هذه الطبيعة الواحدة في ظواهر العالم، ولا بد أن يظهر ذلك، كما ذكرنا فيما سبق، على أنه النتيجة النهائية للتاريخ لكن علينا أن نتناول التاريخ كما هو وأن نسير بطريقة تاريخية، أعني بطريقة تجريبية. وينبغي علينا بصفة خاصة أن نحذر أن يضللنا المؤرخون المحترفون (خصوصًا بين الألمان)، الذين يتمتعون بسلطة كبيرة، والذين يفعلون ما يتهمون به الفلاسفة، أعني الذي يدخلون اختراعات قبلية apriori من تأليفهم في وثائق الماضي. فهناك على سبيل المثال رواية خرافية منتشرة انتشارًا واسع المدى عن شعب بدائي أصيل تعلم من الله بطريقة مباشرة، ومنحه الله بصيرة كاملة وحكمة ومعرفة تامة بجميع القوانين الطبيعية وبالحقيقة الروحية وأنه كان هناك هذا الشعب أو ذاك من الشعوب الكهنوتية، أو إن شئنا أن نذكر مثلًا جزئيًا محددًا: كانت هناك مآخر أو ملاحم رومانية استمد منها المؤرخون الرومانيون

التواريخ الأولى لمدينتهم... الخ. هذا النوع من المصادر سنتركه لأولئك المؤرخين الموهوبين المحترفين الذين يشيع استخدامهم لها (على الأقل في ألمانيا). وعلى ذلك ففي استطاعتنا أن نعلن إذن الشرط الأول الذي ينبغي مراعاته: هو أنه ينبغي علينا أن (نتبنى) بأمانة كل ما هو تاريخي، غير أن هذه التعبيرات العامة نفسها (تتبنى) و(بأمانة) تعبيرات يكتنفها الغموض. فحتى المؤرخ العادي المحايد الذي يؤمن ويجهر بأنه يقف موقف التلقي البحث، ويستسلم تماما للمعطيات المقدمة إليه- ليس سلبيا على الاطلاق فيما يتعلق بممارسته لقدراته الفكرية: فهو يأتي بمقولاته معه، ويرى الظواهر الماثلة أمام رؤيته العقية من خلال هذه الوسائط وحدها. ومن الضروري، وخاصة في كل ما يدعي أنه يحمل إسم العلم، ألا ينام العقل، بل ينبغي أن يستخدم الفكر النظري استخدامًا كاملًا، وبالنسبة لمن ينظر إلى العالم نظرة عقلية، فإن العالم بدوره يتخذ أمامه طابعًا عقليًا، فالعلاقة متبادلة. أما الممارسات المنوعة للفكر، أو وجهات النظر المختلفة، وأساليب الإجابة عن السؤال البسيط المتعلق بالأهمية النسبية للحوادث (وهي المقولة الأولى التي تشغل بال المؤرخ) فلا تنتمي إلى هذا المجال.

وسوف أكتفي هنا بالكلام عن صورتين ووجهتين من النظر فيما يتعلق بالإقتناع العام القائل بأن العقل حكم العالم وما زال يحكمه، وبالتالي يحكم تاريخ العالم، لأنهما تتيحان لنا في الوقت نفسه الفرصة لأن نفحص بمزيد من الإمعان النقطة الأساسية التي تشكل صعوبة كبرى، ولأن نشير إلى جانب من الموضوع سوف نتوسع فيه فيما بعد.

أ- وجهة النظر الأولى هي تلك الفقرة من التاريخ التي تخبرنا أن

أنكاجوراس Anaxagoras اليوناني هو أول من ذهب إلى القول بأن النوس Nous- الفهم بصفة عامة أو العقل- هو الذي يحكم العالم. وليس المقصود بذلك هو الذكاء من حيث هو عقل واع بذاته، كلا، لا هو الروح بما هي كذلك، فلا بد لنا أن نفرق بعناية بين هذا وذاك، إن حركة النظام الشمسي تحدث وفقًا لقوانين لا يمكن أن تتغير. هذه القوانين هي العقل الكامن في الظواهر التي نتحدث عنها لكن لا الشمس، ولا الكواكب التي ندور حولها وفقًا لهذه القوانين، يمكن أن يقال أن لها أي ضرب من ضروب الوعي.

مثل هذه الفكرة التي تقول إن الطبيعة هي تجسيد للعقل وأنها تخضع دوما لقوانين كلية، لا تبدو لنا على الإطلاق غريبة أو مدعاة للدهشة، فلقد اعتدنا مثل هذه التصورات ولم نعد نجد فيها شيئًا غريبًا غير مألوف. ولقد ذكرت هذا الحدث غير المألوف لكي أبين من ناحية كيف أن هذا التاريخ يعلمنا أن مثل هذه الأفكار التي تبدو لنا مألوفة عادية، لم تكن موجود باستمرار في العالم، وأن هذه الفكرة تشكل، على العكس، نقطة انتقال في تاريخ العقل البشري. ويقول أرسطو عن انكاجوراس أنه أول من قال بهذه الفكرة، وأنه يظهر كرجل متزن بين قوم من السكارى. ولقد أخذ سقراط هذه الفكرة عن انكساجوراس وسرعان ما سيطرة هذه الفكرة على الفلسفة باستثناء مدرسة أبيقول التي كانت تعزو جميع الحوادث إلى الصدفة. ويقول أفلاطون على لسان سقراط: (لشد ما اعتبطت لذكر هذا الذي كان باعثًا على الإعجاب وخالجني أمل بأنني سوف أجد معلمًا يبين لي كيف أن الطبيعة تنسجم مع العقل، ويكشف في كل ظاهرة جزئية عن هدفها النوعي الخاص، ويبرهن في الكل على

الهدف العظيم للكون. لكني لم استسلم طويلًا لهذا الأمل فلشد ما كانت خيبة أملي عندما عكفت بحماس على كتابات انكساجوراس فوجدته بدلًا من أن يلجأ إلى العقل يلجأ إلى علل خارجية: كالهواء، والأثير، والماء وما إليها...) ومن الواضح أن الخطأ الذي يشكو منه سقراط لا ينصب على المبدأ ذاته، وإنما على عدم تطبيق المبدأ على الطبيعة العينية، أعني أن الطبيعة ليست مستنبطة من هذا النوع، بل يبقي المبدأ في الواقع مجرد تجريد بمقدار ما لا تكون الطبيعة العينية مفهومة فهما عقليًا شاملًا ومعروضة على أنها تطوير له، وعلى أنها تنظيم قام به العقل وأنا أود هنا أن ألفت أنظاركم منذ البداية إلى الفارق الهام بين (تصوره) أو (مبدأ) أو (حقيقة) تبقى دائمًا في صورة مجردة، وبين تطبيقها المعين وتطورها العيني فهذه التفرقة تؤثر في نسيج الفلسفة بأسره. وهناك موضوع من بين الموضوعات الكثيرة التي تثيرها هذه التفرقة سوف نعوذ إليه في نهاية عرضنا لنظريتنا عن التاريخ الكلي حين ندرس الأحوال السياسية في أقرب العهود إلينا.

النقطة الثانية هي أنه ينبغي علينا أن نرقب نشأة هذه الفكرة القائلة بأن العقل يوجه العالم، في صدد تطبيق آخر لها معروف لنا جيدًا، علىصورة الحقيقة الدينية التي تقول إن العالم لا يترك نهبًا للمصادفات والعلل الخارجية العرضية، وإنما تحكمه عناية الهبة Providence. لقد سبق لي أن قلت إنني لا أريد أن أعتمد على إيمانكم فيما يتعلق بالمبدأ المذكور، ومع ذلك ففي استطاعتي أن أهيب بإيمانكم به في هذه الصورة الدينية، إذا ما كانت طبيعة العلم النفسي تسمح كقاعدة عامة، بأن تضفي الثقة على الافتراضات المسبقة. ولنقل بعبارة أخرى،

إن هذه الإهابة غير مسموح بها . لأن العلم الذي نعتزم أن نعالجه ينبغي عليه هو نفسه أولًا أن يقيم الدليل أو البرهان (لا بالطبع على الحقية المجردة للنظرية، وإنما) على صحتها إذا ما قورنت بالوقائع. وعلى ذلك فأن الحقيقة القائلة بأن العناية الآلهية (عناية الله) توجه أحداث العالم تتفق مع المبدأ الذي نتحدث عنه، لأن العناية الإلهية هي الحكمة مزودة بقوة لا متناهية تحقق غرضها وغايتها، وأعني بها التدبير العقلي المطلق للعالم. والعقل هو الفكر الذي يعين نفسه بنفسه بحريه كاملة. لكن اختلافًا- إن لم نقل تناقضًا- يتكشف بين هذا الاعتقاد وبين المبدأ الذي نقول به، بنفس الطريقة التي ظهر بها اختلاف في حالة مطلب سقراط المتعلق بمبدأ أمكساجوراس ذلك لأن هذا الإيمان هو بالمثل غير معين ولا محدده، إنه ما يمكن للمرء أن يسميه بصفة عامة باسم الإيمان بالعناية الإلهية دون أن يتبع ذلك تطبيق محدد على مجرى التاريخ ككل. لكن تفسير التاريخ إنما يعني تصوير انفعالات البشر أو الكشف عن عواطف الإنسان وعبقريته وقواه الفعالة التي تلعب دورها في المسرح الكبير. والمسار الذي تحدده العناية الإلهية.ومع ذلك فأن هذه الخطة ذاتها هي ما يفترض عادة أنها خافية عن أعيننا، وأن من التهور أن نبدي مجرد الرغبة في معرفتها. إن جهل أنكساجوراس بالطريقة التي تيجلى بها العقل في الوجود الفعلي كان مسألة طبيعية تمامًا، فالوعي عنده، كما هي الحال عند الإغريق بصفة عامة، لم يمتد بهذه الفكرة أبعد من ذلك لأن هذا الوعي لم يبلغ من القوة الحد الذي يجعل يطبق مبدأه العام على الواقع العيني بحيث يستنبط هذا الأخير من ذلك المبدأ . ولقد كان سقراط هو الذي اتخذ الخطوة الأولى في سبيل فهم الوحدة بين العيني

والكلي. ومن ثم فإن انكساجوراس لم يتخذ مواقف العداء من هذا التطبيق، أما الإيمان الشائع بالعناية الألهية فيتخذ مثل هذا الموقف، فهو يعارض على الأقل استخدام المبدأ على نطاق واسع، وينكر إمكان التوصل إلى خطة العناية الإلهية. ومع ذلك فإن هذا الإيمان يفترض أن هذه الخطة تكشف عن نفسها أحيانًا في حالات جزئية معزولة، بحيث يحفز الأتقياء على أن يتعرفوا في الحالات الجزئية على شيء أكثر من مجرد الصدفة، أي أن يتعرفوا على يد الله المرشدة، كما يحدث، مثلًا، عندما تصل النجدة فجأة لشخص يكون في حالة ارتباك هائل وبؤس عظيم. غير أن هذه الأمثلة المتعلقة بتدبير العناية الإلهية هي من نوع محدد جدًا، وهي من نوع محدد جدًا، وهي لا تتحدث عن شيء أكثر من إشباع رغبات معينة للفرد الذي تتحدث عنه. لكن الأفراد الدين ينبغي علينا دراستهم في تاريخ العالم هم شعوب، وشمولات كلية Totalities أعني دولًا: ومن ثم فنحن لا نستطيع أن نقنع بما يمكن أن نسميه هذه النظرة (التافهة) للعناية الإلهية التي تريد للإيمان المشار إليه أن يحصر نفسه فيها وكذلك لا يكفي الإيمان المجرد غير المعين بالعناية الألهية عندما لا يقدم لنا هذا الإيمان سوى فكرة عامة عن وجود العناية الإلهية دون أن يقدم لنا تفصيلات المسار الذي تسلكه. وإنما ينبغي أن نوجه جهدنا الدائب إلى معرفة طرق وأساليب العناية الإلهية في التاريخ، والوسائل التي تستخدمها، والظواهر التاريخية التي تتجلى فيها ولا بد أن نبين ارتباطها بالمبدأ العام الذي ذكرناه فيما سبق.

ولكن عندما تحدثت عن معرفة خطة العناية الإلهية بصفة عامة، فإنني بذلك قد عرضت ضمنًا لمسألة سائدة في أيامنا هذه، وأعني

بها مسألة إمكان معرفة الله، أو بالأخرى، ما دام الرأي العام قد توقف عن أن يعتبرها موضوعًا للتساؤل- النظرية التي تقول إن معرفة الله مستحيلة. إن هذا المعتقد الشائع يتضمن، في تناقض مباشر مع ما يأمرنا به الكتاب المقدس باعتباره الواجب الأسمى. وهو أننا لا ينبغي علينا فقط أن نحب الله بل أن نعرفه أيضًا، إنكارًا لما قيل في الكتاب المقدس من أن الروح der Geist هي التي تقودنا إلى الحق، وتعرف كل شيء وتتغلغل في أعماق الأمور الإلهية. وحين يوضع الوجود الإلهي، على هذا النحو، فيما راء معرفتنا، وخارج نطاق جميع الأمور البشرية، فأن ذلك يبيح لنا بطريقة مريحة، أن نهيم على وجوها إلى أبعد مدى نشاؤه، كما تقودنا خبالاتنا دون أن نلزم أنفسنا بأن نرد معارفنا إلى الإلهي أو إلى الحقيقي. ومن ناحية أخرى فإن الكبرياء والخيلاء، والذاتية المسرفة التي تتسم بها المعرفة تجد لنفسها في هذا الموقف الزائف تبريرًا كاملًا. وحين يجعل المتواضع الورع معرفة الله بعيدة عن متناول يده، يستطيع أن يقدر جيدًا إلى أي حد يؤدي ذلك إلى تعزيز وتأييد تطلعاته المتمردة العقيمة. والحق أنني لم أشأ أن أمر مر الكرام على ارتباط قضيتنا- التي تقول إن العقل يحكم العالم وقد حكمه من قبل- بمشكلة إمكان معرفة الله، وذلك أساسًا لأنني لم أشأ أن أضيع فرصة ذكر الاتهام الذي يلصق بالفلسفة من أنها تتحاشى ذكر الحقائق الدينية، أو أنها معرفة أن تفعل ذلك، وهو اتهام ينطوي ضمنًا على الشك في أنها لن تواجه هذه الحقائق بضمير صاف. والواقع أن الحقيقة عكس ذلك، إذ أن الفلسفة قد اضطرت في الأزمنة القريبة إلى الدفاع عن مجال الدين ضد الهجمات التي شنتها مذاهب لاهوتية متعددة. ففي الديانة

المسيحية كشف الله عن نفسه، أعني أنه قدم لنا نفسه لكي نفهم من هو، وبذلك لم يعد موجودًا مختبئًا أو خفيًا، وإمكانية معرفة الله هذه، التي تقدم إلينا على هذا النحو، تجعل مثل هذه المعرفة واجبًا مفروضًا علينا، فالله لا يريد لأبنائه نفوسًا ضيقة وعقولًا فارغة، وإنما هو يريد أولئك الذين تكون نفوسهم بطبيعتها ذاتها فقيرة، ولكنها غنية بمعرفتها له، والذي يعتبرون معرفة الله الشيء الوحيد القيم الجدير بالامتلاك. وتطور الروح المفكرة هذه، وهو التطور الذي ينتج من تكشف الوجود الإلهي بوصفه أساسه الخاص، ينبغي أن يسير متقدمًا في النهاية إلى أن يصل إلى الفهم القلي لما عرض في البداية، أي للوجدان والخيال. ولا بد أن يأتي الوقت الذي يفهم فيه ذلك الناتج العني للعقل الخلاق، الذي قدمه لنا تاريخ العالم. ولقد أتي على الناس حين من الدهر كانوا يعلنون فيه إعجابهم بحكمة الله كما تظهر في الحيوانات والنباتات وبعض الأحداث الفردية المعزولة. ولكن، لو سلمنا بأن العناية الإلهية تتجلى في موضوعات الوجود وصوره هذه، فلم لا نسلم بأنها تتجلى في التاريخ الكلي....؟ إن هذا التاريخ الكلي يعد، في نظر الناس، أضخم من أن ينظر إليه على هذا النحو، غير أن الحكمة الإلهية، أعني العقل، هي نفسها شيء واحد في الجليل والضئيل من الأمور. ويجب علينا ألا نتخيل أن الله يبلغ من الضعف حدًا يجعله لا يستطيع أن يمارس حكمته على نطاق واسع. إن طموحنا العقلي يستهدف تحقيق الاقتناع بأن ما كانت الحكمة الإلهية نقصده قد تحقق بالفعل في مجال الروح الموجود، النشط، الفعال، مثلما يتحقق في نطاق الطبيعة المحض. ومن هذه الزاوية تعد طريقة معالجتنا للموضوع (ثيوديسية Thodicaea)- أي

تبريرًا لأساليب الله وطرقه، وهي التي حاول ليبنتز Leibnitz القيام بها- من الناحية الميتافيزيقية- بمنهجه، أعني بمقولات مجردة غير محددة، بحيث أن الاضطراب الموجود في العالم يمكن أن يفهم، وبحيث يتم التوفيق بين الروح المفكرة وبين واقع وجود الشر في العالم. والواقع أن مثل هذا الرأي التوفيقي لا يطلب بإلحاح في أي مجال آخر أكثر مما يطلب في التاريخ الكلي، ولا يمكن بلوغه إلا بادراك الوجود الإيجابي الذي يكون فيه العنصر ؟؟؟ تابعًا ومجرد عدم زائل. فينبغي، من ناحية، إداك الغاية النهائية للعالم، كما ينبغي، من ناحية أخرى، إدراك أن هذه الغاية قد تحققت فيه بالفعل، وأن الشر لم يعد قادرًا على أن يتخذ على الدوام موقفًا منافسًا. لكن هذا الاقناع يتضمن ما هو أكثر من مجرد الإيمان البسيط بالنوس (أو بالعقل) Nous، وبالعناية الإلهية. إننا كثيرًا ما نتحدث عن (العقل) الذي يسود العالم بألفاظ لا تقل غموضًا عن تلك التي نتحدث بها عن (العناية الإلهية)، ودون أن يكون في وسعنا أن نبين كيف نحدده، ومن أي شيء يتألف، حتى نتمكن من أن نقرر ما إذا كان الشيء معقولًا أو غير معقول. وإذًا فالمهمة هي تقديم تعريف كاف للعقل. ومهما تباهينا بأننا نتمسك به بدقة في تفسير الظواهر، فإنه بدون مثل هذا التعريف للعقل لن نتقدم خطوة واحدة أبعد من مجرد الكلمات. ويمكن من هذه الملاحظات أن ننتقل إلى وجهة النظر الثانية التي ينبغي أن ندرسها في هذه المقدمة.

II- البحث في المصير الجوهري للعقل بمقدار ما ينظر إليه من حيث علاقته بالعالم- هذا البحث مماثل تمامًا للسؤال: ما هي الخطة النهائية للعالم؟ ويتضمن هذا التعبير أن هذه الخطة مقدر لها أن تتحقق

فهناك ملاحظتان تفرضان نقسيهما.

الأولى: مضمون هذه الخطة، أعني تعريفها المجرد. والثانية: تحققها الفعلي ينبغي علينا أن نلاحظ منذ البداية أن الظاهرة التي نبحثها، وهي التاريخ الكلي، تنتمي إلى مملكة الروح. فلفظ (العالم) يشمل كلا من الطبيعة الفيزيائية والطبيعة السيكولوجية؛ فالطبيعة الفيزيائية تلعب دورًا كذلك في تاريخ العالم. وينبغي أن نلفت النظر إلى العلاقات الأساسية المتضمنة في هذا التاريخ. لكن الروح، ومجرى تطورها، هي موضوعنا الأساسي. فمهمتنا لا تتطلب منا أن نتأمل الطبيعة بوصفها نسقًا عقليًا في ذاته، على الرغم من أنها في مجالها الخاص تبرهن على أنها كذلك، بل أن نتأملها من حيث علاقتها بالروح فحسب. فعلى المسرح الذي نشاهد الروح عليه، وأعني به: التاريخ الكلي، تكشف الروح عن نفسها في حقيقتها الأكثر عينية. ورغم ذلك (أو بالأخرى لكي تفهم المبادئ العامة التي تتضمنها صورة واقعها العيني الحقيقي) ينبغي علينا أن نبدأ أولًا بتقديم بعض الخصائص المجردة لطبيعة الروح. على أن مثل هذا التفسير لا يمكن أن يعطي هنا تحت أي شكل آخر سوى التأكيد فحسب. فليس هنا مجال الكشف عن فكرة الروح من الناحية النظرية، لأن ما يمكن أن يقال في مقدمة كتاب ما، كما لاحظنا من قبل، ينبغي أن يؤخذ على أنه تاريخي فحسب أعني شيئًا يفترض على أنه قد فسر وبرهن عليه في مكان آخر أوأن برهنته تنتظر نتيجة علم التاريخ ذاته.

ومن ثم فإن علينا أن نذكر هنا:

1 - الخصائص المجردة لطبيعة الروح.

2 - الوسائل التي تحتاجها الروح لكي تحقق فكرتها.

3 – لا بد أخيرًا أن ندرس الشكل الذي يتخذه التحقق الكامل للروح في الوجود، أي الدولة.

1 – يمكن أن نفهم طبيعة الروح لو أننا ألقينا نظرة على ضدها المباشر– أعني: المادة. فكما أن ماهية المادة هي الثقل، فإننا من ناحية أخرى يمكن أن يؤكد أن جوهر أو ماهية الروح هي الحرية، والحق أن الناس جميعًا يسلمون بالفكرة القائلة أن الروح تمتلك– ضمن ما تمتلك من خواص– خاصية الحرية، لكن الفلسفة تعلمنا أن كل صفات الروح لا توجد إلا بواسطة الحرية؛ وأنها كلها ليست إلا وسيلة لبلوغ الحرية؛ كلها تسعى إلى الحرية وتؤدي إليها هي وحدها. ومن نتائج الفلسفة النظرية القول بأن الحرية هي الحقيقة الوحيدة للروح، فالمادة تمتلك الثقل (الجاذبية Gravity) لأنها تميل نحونقطة مركزية. وهي بالضرورة خليط مركز من أجزاء يستبعد بعضها بعضًا. فهي تسعى نحو الوحدة ولذا تبدو كشيء يهدم نفسه وينجه نحو نقبضه (نقطة لا تقبل القسمة). ولو استطاعت أن تبلغ ذلك لما أصبحت مادة، بل تكون قد تلاشت إنها تسعى نحو تحقيق فكرتها؛ إذ أن وجودها الفكري إنما يكون في الوحدة أما الروح فيمكن تعريفها بأنها ما يوجد مركزه في ذاته، فليس لديها وحدة خارج ذاتهان وإنما هي موجودة فيها بالفعل: إنها توجد في ذاتها وبذاتها. وعلى حين أن ماهية المادة تقع خارجها فإن الروح وجود في ذاته، وتلك بعينها هي الحرية، ذلك لأنني إذا ما كنت أعتمد على شيء فلا بد أن يحال وجودي إلى شيء آخر غير ذاتي، بحيث لا أتسطيع أن أوجد في استقلال عن شيء خارجي. وعلى العكس فإني أكون حرًا حين يعتمد وجودي على نفسي. وهذا الوجود للروح في ذاتها ليس سوى

الوعي الذاتي- وعي الروح بوجودها الخاص. وإذا كان من الضروري أن تميز في الوعي بين شيئين. أولا: واقعة أنني أعرف، وثانيا: ماذا أعرف فإن هذين الشيئين، في حالة الوعي الذاتي، يمتزجان في شيء واحد، لأن الروح تعرف نفسها. وهي تقوم بتقديم لطبيعتها الخاصة، كما أنها تنطوي على الفاعلية التي تمكنها من تحقيق نفسها بحيث تجعل نفسها بالفعل ما كانت عليه بالقوة. وتبعًا لهذا التعريف المجرد للتاريخ الكلي يمكن أن يقال إن هذا التاريخ هو عرض للروح وهي تعمل على اكتساب المعرفة بما تكونه بالقوة. وكما أن الذرة تحمل في جوفها كل طبيعة الشجرة، وطعم الفاكهة، وشكلها، فكذلك تتضمن البوادر الأولى للروح تاريخها كله. إن الشرقيين لم يتوصلوا إلى معرفة أن الروح، أو الإنسان بما هو إنسان، حر، ونظرًا إلى أنهم لم يعرفوا ذلك فانهم لم يكونوا أحرارًا. وكل ما عرفوه هو أن شخصًا معينًا حر. ولكن على هذا الاعتبار نفسه فإن حرية ذلك الشخص الواحد لم تكن سوى نزوة شخصية وشراسة، وانفعالًا منهورًا وحشيًا، أو ترويضًا واعتدالًا للرغبات لا يكون هو ذاته سوى عرض من أعراض الطبيعة، أي مجرد نزوة كالنزوة السابقة. ومن ثم فإن هذا الشخص الواحد ليس إلا طاغية، لا إنسانًا حرًا. ولم يظهر الوعي بالحرية لأول مرة إلا عند اليونان، ومن ثم فقد كانوا أحرارًا. ولكنهم، وكذلك الرومان، لم يعرفوا سوى أن البعض فقط أحرار لا الإنسان بما هو إنسان وحتى أفلاطون وأرسطو لم يعرفا ذلك ولهذا فقد كان لدى اليونان أرقاء، وكانت حياتهم بأسرها والاحتفاظ بحريتهم الرائعة، مرتبطًا بنظام الرق ارتباطًا وثيقًا: وهي حقيقة أدت، بالإصافة إلى ذلك، إلى جعل تلك الحرية مجرد حادثة عرضية عابرة

ونموًا محدودًا من جهة كما فرضت من ناحية أخرى عبودية صارمة على ما يشكل طبيعتنا المشتركة، أي على ما هو إنساني. أما الأمم الجرمانية فقد كانت بتأثير المسيحية أول الأمم التي تصل إلى الوعي بأن الإنسان بما هو إنسان حر، وأن حرية الروح هي التي تؤلف ماهيتها، ولقد ظهر هذا الشعور أول ما ظهر في قلب الدين، وهو أعمق منطقة للروح. ولكن إدخال هذا المبدأ في مختلف العلاقات السائدة في العالم الفعلي، ينطوي على مشكلة أخطر من مجرد غرس هذا المبدأ. وهي مشكلة يحتاج حلها وتطبيقها إلى عملية ثقافية قاسية طويلة الأمد. والدليل على ذلك ما نلاحظه من أن الرق لم يتوقف بعد قبول المسيحية مباشرة. كذلك لم تسد الحرية في الدول، ولم تتخذ الحكومات والدساتير تنظيمًا معقولًا أو نعترف بالحرية أساسا لها. فهذا التطبيق للمبدأ على العلاقات السياسية،وتشكيل المجتمع بواسطته تشكيلًا تامًا، أو جعله يتغلغل في المجتمع، هو عملية تعد هي والتاريخ ذاته شيئًا واحدًا. ولقد سبق أن لفت الأنظار بالفعل إلى التفرقة المتضمنة هنا بين المبدأ بما هو كذلك وبين تطبيقه، أعني إدخاله وتنفيذه في الظواهر الفعلية للروح والحياة.وتلك نقطة على جانب كبير جدًا من الأهمية في العلم الذي ندرسه (علم التاريخ)- وهي نقطة لا بد من مراعاتها باستمرار على أنها جوهرية .وبنفس الطريقة التي جذبت بها هذه التفرقة انتباهنا من زاوية المبدأ المسيحي للوعي الذاتي، أي الحرية، فإنها أيضًا تتجلى بوصفها تفرقة جوهرية، من زاوية مبدأ الحرية بصفة عامة. فتاريخ العالم ليس إلا تقدم الوعي بالحرية، وهو تقدم بهدف بحثنا هذا إلى تتبع تطوره طبقًا لضرورة طبيعته.

ويضيف هيجل قائلاً:

إن العبارة العامة التي ذكرناها من قبل عن الدرجات المختلفة للوعي بالحرية، والتي طبقناها في الحالة الأولى على الأمم الشرقية، التي عرفت أن شخصًا واحدًا فقط هو الحر، ثم على العالم اليوناني والروماني الذي عرف أن البعض أحرار، على حين أننا نعرف أن البشر جميعًا (أي الإنسان من حيث هو إنسان) أحرار بصورة مطلقة- هذه العبارة العامة- تزودنا بالتقسيم الطبيعي للتاريخ الكلي وتوحي بالطريقة التي نعالجه بها.وتلك ملاحظة نسوقها عابرين فحسب وعلى سبيل استباق الأمور، لأن هناك افكارًا أخرى لا بد من توضيحها أولًا.

إننا نذهب إلى أن مصير العالم الروحي، وتبعًا لذلك، العلة الغائية للعالم ككل (ما دام هذا العالم الروحي هو العالم الجوهري، بينما يظل العالم الفيزيائي تابعًا له أو بلغة الفكر النظري، ليس له حقيقة، في مقابل العالم الروحي) هو وعي الروح لحريتها الخاصة، وهو بالتالي حقيقة تلك الحرية. لكن العصور الحديثة تعرف وتشعر بوضوح يفوق كل ما عرفته العصور السابقة، أن هذا اللفظ (الحرية) دون أية صفات أخرى، هو لفظ مبهم غير محدد، وكلمة غامضة لا يعتمد عليها، وأنه على حين أن ما تمثله هو قمة الإنجاز، فإنها عرضة لسوء فهم لا نهاية له، وألوان من الخلط والاضطراب والأخطاء لا حصر لها، كما أنه عرضة لكل ما يمكن تخيله من إسراف وتجاوز. ومع ذلك فلا بد أن نكتفي في الوقت الحالي بهذا اللفظ نفسه دون أي تعريف آخر. ولقد وجهنا الانتباه من قبل أيضاص إلى أهمية الفارق الهائل بين المبدأ في حالة تجريد وبين تحققه العيني. وسوف يكون علينا، في المهمة التي

ستضطلع بها، أن نكشف عن الطبيعة الجوهرية للحرية- التي تتضمن في ذاتها ضرورة مطلقة- كما تصل إلى مرحلة الوعي الذاتي (لأنها بطيبعتها ذاتها وعي ذاتي) وتحقق بذلك وجودها الخاص، إنها هي في ذاتها الهدف الذي تريد بلوغه والغاية الوحيدة للروح؛ وهذه النتيجة هي الغاية الوحيدة التي يستهدفها باستمرار مسار التاريخ الكلي، وهي الغاية التي بذلت وتبدل من أجلها كل التصحيات على مذبح الأرض الواسع طوال العصور التاريخية الماضية. إنها الغاية الوحيدة التي ترى نفسها متحققة وموجودة بالفعل. وهي قطب السكون الوحيد وسط تغير في الظروف والحوادث لا يهدأ، والمبدأ الفعال الوحيد الذي يسودها هذه الغاية النهائية هي الغرض الذي وضعه الله للعالم، لكن الله هو الوجود الكامل على نحو مطلق، ومن ثم فلا يمكن له أن يريد شيئًا غير ذاته ؟؟؟ لا تريد سوى إرادته الخاصة وطبيعة إرادته- أعني طبيعته ذاتها- هي ما تسميه هنا بفكرة الحرية، إذا ما ترجمنا الدين إلى لغة الفكر ومن ثم فإن السؤال الذي يفرض نفسه هنا لا بد أن يكون هو السؤال الآتي: ما هي الوسائل التي يستخدمها مبدأ الحرية هذا لكي يحقق ذاته. تلك هي النقطة الثانية التي ينبغي علينا أن ندرسها.

2 - إن مشكلة الوسائل التي تطور بها الحرية نفسها في العالم نقودنا إلى ظاهرة التاريخ نفسه فعلى الرغم من أن الحرية هي في الأصل فكرة غير متطورة (أي ؟؟؟؟* فإن الوسائل التي تستخدمها هي على العكس خارجية وظاهرية تتمثل في التاريخ أمام أنظارنا. وأول نظرة إلى التاريخ تقنعنا بأنافعال الناس تصدر عن حاجاتهم وانفعالاتهم وطبائعم ومواهبهم الخاصة. وتقنعنا بأنهذه الحاجات والانفعالات والمصالح هي المنابع

الوحيدة للسلوك. وهي العوامل الفعالة في ميدان النشاط هذا. وربما وجدت بين هذه العوالم أهداف ذات طبيعة عامة كحب الخير أو الأريحية أو الوطنية النبيلة. غير أن أمثال هذه الفضائل والآراء العامة لا تكاد تكون لها أهمية إذا ما قورنت بالعالم وما يحدث فيه وربما كان في استطاعتنا أن نرى المثل الأعلى للعقل يتحقق بالفعل عند أولئك الذين يؤمنون بمثل هذه الغايات، وفي المجال الذي يؤثرون فيه. لكن هؤلاء لا يمثلون إلا نسبة ضئيلة من مجموع الجنس البشري، وبالتالي فإن مدى تأثيرهم محدود. أما الانفعالات والغايات الخاصة، وإشباع الرغبات الأنانية فهي أكبر منابع السلوك أثرًا. وتكمن قوتها في إنها لا تعترف بالحدود والحواجز التي يفرضها عليها القانون والأخلاق؛ وفي أن هذه الدوافع الطبيعية ذات تأثير مباشر على الإنسان أكثر من الأنظمة المصطنعة الممتدة التي تستهدف النظام والقانون والأخلاق وكبح الذات. وحين نرقب هذا المشهد المليء بالانفعالات ونتأمل في نتائج عنفها، والجنون unreason الذي لا يرتبط بها فحسب بل حتى يرتبط بالمقاصد الطيبة، والغايات السليمة، (يمكن أننقول أنه يرتبط بها بصفة خاصة) وحين نرى الشر والرذيلة والدمار الذي حاق بأعظم الممالك التي خلقها العقل البشري وأكثرها ازدهارًا، فإنه لا يسعنا إلا أن نشعر بالحزن العميق لوصمة الفساد الشامل، ولما كان هذا الخراب ليس من عمل الطبيعة فحسب، وإنما هو من عمل إرادة الإنسان، فإن محصلة تفكيرنا لا بد أن تكون مرارة أخلاقية، وثورة للروح الخير (إن كان له وجود بيننا).

ويستطرد هيجل قائلاً:

إن مجموعة المآسي الحقيقية التي حافت بأنبل الأمم والحكومات

والأمثلة الرفيعة للفضائل الخاصة، تشكل، بغير مبالغة خطابية، مشهدًا مخيفًا للغاية، وتثير انفعالات من أعمق الانفعالات وأكثرها الما ويأسا، وهي انفعالات لا تقابلها نتيجة تعوضها. وحين نتأمل هذا المشهد يصيبنا عذاب عقلي لا مهرب منه ولا دفاع ضده إلا بالاعتقاد بأن ما حدث لم يكن من الممكن أن يكون خلاف ذلك إن القدر الذي لا يمكن أن يرده أي تدخل، وفي النهاية نقر بأنفسنا من هذا الضيق الذي لا يحتمل، والذي تهددنا به هذه الأفكار المؤلمة، مسحيين إلى بيئة حياتنا الفردية التي نجدها أكثر إرضاء لنا- أعني إلى الحاضر الذي شكلته غاياتنا ومصالحنا الخاصة. أي أننا، بالاختصار نرتد إلى الأنانية التي تستقر على الشاطئ الهادئ، ومن هناك نستمتع في أمان بالمشهد البعيد (للحطام المندفع باضطراب). لكن حتى إذا ما نظرنا إلى التاريخ على أنه المذبح الذي تضحى عليه سعادة الشعوب وحكمه الدول، وفضائل الأفراد، فإن هناك سؤالاص يظهر بطريقة لا إرادية هو: ما هو المبدأ، وما هي الغاية النهائية التي تقدم من أجلها هذه التضحيات الهائلة....؟ من هذه النقطة يسير البحث عادة حتى يصل إلى النقطة التي جعلناها بداية عامة لجثنا. وقد بدأنا من هذه النقطة وبينا أن تلك الظواهر التي شكلت ذلك المشخد الذي يوحي بكا هذه الانفعالات الكئيبة والتأملات المهمومة- هي نفسها الميدان الذي نرى من جانبنا أنه لا يعرض سوى وسائل لتحقيق ما نقول عنه إنه المصير الجوهري، والغاية المطلقة، أو بتعبير آخر، النتيجة الحقيقة لتاريخ العالم. ولقد تحاشينا طوال سيرنا في البحث (الأفكار الأخلاقية) كمنهج للإرتفاع من مشهد الوقائع التاريخية الجزئية إلى المبادئ العامة التي تتضمنها،

وبالإضافة إلى ذلك، فليس مما يفيد تلك المشاعر- حقيقة- الارتفاع فوق الانفعالات المكبوتة لكي تحل ألغاز العناية الآلهية التي تتمثل في الاعتبارات التي أوجدنها. وإنه لما ينتمي إلى صميم طبيعتها أن تجد رضاء مشوبا بالكآبة في ذلك الجلال الخاوي والعقيم الذي تتسم به هذه النتيجة السلبية ونحن بذلك نعود إلى وجهة النظر التي كنا قد أخذنا بها، فنلاحظ أن الخطوات (أو اللحظات Momente) المتتالية للتحليل التي سوف تقودنا إليه تتضمن كذلك الشروط المطلوبة للإجابة عن الأسئلة التي يثيرها مشهد الخطيئة والعذاب الذي يكشف عنه التاريخ.

الملاحظة الأولى التي علينا أن نسوقها- وهي ملاحظة ذكرتها بالفعل أكثر من مرة وإن كان من الضروري تكرارها كلما اقتضى الأمر ذلك- هي أن ما نسميه بالمبدأ، أو الغاية، أو المصير، أو طبيعة الروح وفكرتها هو شيء مجرد وعام فحسب، فالمبدأ شأنه شأن خطة الوجود والقانون، هو شيء خفي أو مستتر أو ماهية لم تتطور بعد، وهي بما هي كذلك ليست واقعية بصورة كاملة على الرغم من أنها صادقة في ذاتها. ذلك لأن المبادئ، والغايات... الخ لا وجود لها غلا في رؤوسنا فحسب، أو هي توجد في مقاصدنا الذاتية فحسب، ولا وجود لها في مجال الواقع فما يوجد من أجل ذاته فحسب هو شيء ممكن، أو هو شيء بالقوة لكنه لم يظهر إلى الوجود الفعلي بعد، فهناك عنصر ثان لا بد من إدخاله حتى يظهر هذا الإمكان إلى الوجود الفعلي، أعني حتى يتحول ما هو بالقوة إلى وجود بالفعل، أو إلى تحقق فعلي، والقوة الدافعة لهذا العنصر الثاني هي الإرادة، وأعني بها فاعلية الإنسان بأوسع معنى للكلمة. فبهذه الفاعلية وحدها تتحقق الفكرة، مثلما تتحقق الخصائص

المجردة بصفة عامة، وتنتقل إلى حيز الفعل، لأنها بذاتها لا قوة لهان والقوة الدافعة التي تجعلها تعمل، وتعطيها الوجود المتعين المحدد هي: الحاجة والغريزة، والميل، وعواطف الإنسان. فأنا أرغب رغبة جامحة في أن يتحول تصور معين لي ويصبح وجودًا وفعلًا: وأرغب في أن أؤكد شخصيتي في صدده، وفي الشعور بالرضا لتنفيذه. ولا بد أن تكون الغاية التي ينبغي علي أن أجهد نفس من أجلها، بعبارة أخرى، هي غايتي أنا. وفي تحقيقي لهذه المقاصد أو تلك، لا بد لي في نفس الوقت أن اجد اشباعًا خاصًا بي، على الرغم من أن الغرض الذي من أجله أجهد نفسي يتضمن نتائج معقدة، كثير منها لا يعنيني في شيء. هذا هو الحق المطلق للوجود الشخصي أو القانون اللامتناهي للذات أن تجد رضاءها الخاص في نشاطها وعملها. وإذا كان على الناس أن يهتموا بأي شيء، فلا بد لهم- إن صح التعبير- أن يجدوا جانبًا من وجودهم متضمنًا في هذا الشيء، وأن تجد فرديتهم اشباعًا حين تبلغه. على إن هاهنا سوء فهم لا بد أن نتحاشاه: فنحن حين نقول عن شخص، إنه (معنى بمصلحته) (حين يقوم بهذه الأعمال أو تلك) فإننا نقصد بذلك تأنيبه وتوجيه اللوم إليه، لأننا نعني بذلك أنه يبحث عن منفعته الخاصة فحسب، ونحن حين نشجب ذلك ونخطئه لأنه يستهدف غاياته الخاصة دون اعتبار لمقصد أكثر شمولا، يتخذ منه فرصة سائحة لكي يعلي من شأن مصلحته الخاصة، أو لأنه يضحي بالغاية العامة ذاتها غير أن الشخص الذي يكون نشطا في (الأعلاء من شأن موضوع ما) لا يكون (معنيًا بمصلحته) فحسب، وإنما هو معنى كذلك بهذا الموضوع أو هذا الهدف. وتعبر اللغة بدقة عن هذا الفارق فلا شيء- من ثم يحدث، ولا

شيء يتم إنجازه ما لم يهتم به الأفراد ويعنون ويسعون إلى إشباعهم الخاص فيما يعملون، إنهم وحدات جزئية في المجتمع، أعني أن لهم حاجات خاصة وغرائز واهتمامات- بصفة عامة- خاصة بهم، ولا تشمل هذه الحاجات فقط تلك التي نسميها ضروريات، كحوافز الرغبة أو الإرادة عند الفرد، بل تشمل أيضًا تلك التي ترتبط بالآراء والاقتناعات الفردية، أو إذا شئنا أن نستخدم لفظًا أقل حسما، الاتجاهات التي تتجه إليها الآراء على افتراض استيقاظ دوافع التفكير، والفهم والتعقل. في هذه الحالات يطلب الناس- إن كانوا يريدون أن يجهدوا أنفسهم في أي اتجاه- أن يروق لهم الموضوع أولًا، وهم يطلبون من زاوية الرأي أن يكونوا قادرين (على النفاذ إليه) سواء بالنسبة لخيريته، أو عدالته، أو ميزته ومنفعته، وذلك اعتبار يكتسب أهمية خاصة في عصرنا الراهن، حيث نجد الناس أقل ميلا مما سبق للاعتماد بعضهم على بعض وعلى السلطة، وحيث نجدهم، على العكس، يكرسون أنشطتهم لموضوع ما على أساس فهمهم الخاص، واقتناعهم ورأيهم.

ويعود هيجل مستطرداً:

وعلى ذلك فإننا نؤكد أنه لم يتم انجاز شيء دون اهتمام خاص من جانب الفاعل، وإذا كان الاهتمام يمكن أن يسمى انفعالات من حيث أن الفرد بأسره يكرس نفسه لهدف ما بكل ما للإرادة من قوة، ويكرس قواه ورغباته لهذا الهدف- بغض النظر عن الاهتمامات والمطالب الممكنة أو الفعلية الأخرى- فإننا نستطيع أن نؤكد على نحو مطلق أنه لم ينجز شيء عظيم في العالم بدون عاطفة وانفعال، ولذلك فهناك عنصران يدخلان في موضوع بحثنا. الأول هو الفكرة والثاني هو مجموعة الانفعالات

البشرية. أحدهما هو السدى والآخر هو اللحمة في النسيج الهائل الذي يغزل منه التاريخ الكلي، وتشكل الحرية الأخلاقية في الدولة المركز العيني والوحدة التي تجمع بين هذين العنصرين لقد تحدثنا عن فكرة الحرية بوصفها طبيعة الروح والغاية المطلقة للتاريخ، أما الانفعال فينظر غليه على أن له جانبا سيئًا، وعلى أنه في عمومه عنصر لا أخلاقي ولهذا يراد من الإنسان الا تكون له انفعالات. صحيح أن الانفعال ليس هو اللفظ المناسب تمامًا لما أريد أن أعبر عنه، فأنا لا أقصد هنا أكثر من النشاط البشري بوصفه نتيجة للاهتمامات الخاصة، أو الغايات الخاصة، أو إن شئت يسعى إلى مقاصده الخاصة مع هذا التحفظ وهو أن كل طاقة الإرادة والشخصية تكرس لبلوغ هذه الغايات، على حين أن الاهتمامات الأخرى (التي قد تكون في ذاتها أهدافا جذابة) أو بالأخرى كل شيء آخر، يضحى به من أجلها. هذا المضمون الجزئي أو موضوع الاهتمام الذي نتحدث عنه يصبح مرتبطا بإرادة الإنسان إلى حد أنه وحده الذي يحدد تماما (طابع العزم أو التصميم) وينفصل عنه. لقد اصبح ماهية إرادته ذاتها، ذلك لأن الشخص هو وجود نوعي خاص، وليس إنسانًا بصفة عامة (إذ أن الإنسان بصفة عامة لفظ لا يقابله وجود واقعي)- لكنه كائن بشري معين ولفظ الشخصية يعبر بالمثل عن مثل هذه الخاصية للإرادة والذكاء، لكن (الشخصية) تشمل بصفة عامة جميع الصفات المميزة أيا كانت أي أنها تشمل الطريقة التي يسلك بها شخص ما في علاقاته الخاصة... الخ، ولا تقتصر على طابعه المميز في جانبه العملي الفعال. ولهذا فإنني سوف استخدم لفظ (الإنفعال) قاصدًا به التعين الجزئي لشخصية من حيث أن التحديدات

الجزئية للإرادة لا تقتصر على المصلحة الخاصة وإنما هي تشكل العنصر المحرك، والقوة الدافعة لتحقيق الحاجات التي تشارك فيها الجماعة كلها. هذا الانفعال هو في المقام الأول الجانب الذاتي، وهو من ثم الجانب الصوري أو الشكلي للطاقة والإرادة، والنشاط، بحيث يظل الهدف أو الغاية غير محددة رغم ذلك. وهناك علاقة مماثلة بين الصورية والواقعية في مجرد الاقتناع الفردي، والآراء الفردية، والضمير الفردي فحسب، ذلك لأن مضمون اقتناع الفرد وموضوع انفعاله يظل باستمر مسألة بالغة الأهمية في تقرير ما إذا كان الواحد منهما ذا طبيعة جوهرية صادقة، وفي مقابل ذلك، فلو أنه كانت له هذه الطبيعة، فلا بد له بالتالي من بلوغ الوجود الفعلي- أعني لا بد له من أن يتحقق.

ويمكن أن نستنتج من هذا التفسير للعنصر الجوهري الثاني للتحقق التاريخي لغاية ما- لو ألقينا نظرة سريعة على تكوين الدولة- أن الدولة تكون قد تأسست تأسيسًا متينًا، وتكون قوية من الناحية الداخلية، عندما تتحدد المصلحة الخاصة للمواطنين مع المصلحة العامة للدولة. وحين يجد كل منهما في الآخر اشباعه وتحققه الفعلي، وتلك قضية بالغة الأهمية في ذاتها لكن كثيرًا من المؤسسات في الدولة لا بد أن تقوم، ولا بد من إنشاء الكثير من الأجهزة السياسية وما يصاحبها من تنظيمات سياسية مناسبة- وهذا يقتضي صراعات طويلة من جانب العقل قبل أن يكتشف التنظيمات المناسبة حقا، كما يثير ألوانا من النزاع مع المصالح والانفعالات الجزئية، ويقتضي غرسًا شاقًا مجهدًا لهذه الأخيرة حتى يتحقق في النهاية الانسجام المنشود. واللحظة التي تبلغ فيها الدولة هذه الحالة من الانسجام هي فترة ازدهارها،

وقوتها وبسالتها ورخائها لكن تاريخ البشرية لا يبدأ من غاية واعية أيا كان نوعها، كما هي الحال في المجالات الجزئية التي يعد فيها الناس أنفسهم لانجاز غرض ما عمدًا. ومجرد وجود الغريزة الاجتماعية يعني وجود غرض واع يضمن الحياة والملكية الخاصة، ويصبح هذا الغرض أكثر اتساعًا وشمولًا عندما يتأسس المجتمع بالفعل. ويبدأ تاريخ العالم بغايته العامة، وهي التحقق الفعلي لفكرة الروح، لكنها غاية لا توجد إلا في صورة ضمنية (أعني في ذاتها ansich) أي بوصفها طبيعة، أو غريزة لا واعية مختبئة إلى أقصى حد. ومسار التاريخ كله (على نحو ما لا حظنا من قبل) يتجه إلى جعل هذا الدافع اللاشعوري دافعًا شعوريًا واعيًا، وهكذا يظهر في صورة الوجود الطبيعي والإرادة الطبيعية فحسب- ما كان قد سمي باسم الجانب الذاتي، أو الميل البدني، أو الغريزة والانفعال والمصلحة الشخصية، وكذلك أيضًا الرأي والتصور الذاتي وهو يظهر بطريقة تلقائية منذ البداية الأولى. وهذه المجموعة الهائلة من الإدارات والمصالح والأنشطة تشكل الأدوات والوسائل التي يستخدمها روح العالم لبلوغ هدفه. وهي تنقل روح العالم وتجعله يتحقق بالفعل. وهذه الغاية ليست سوى اهتداء روح العالم إلى ذاته، وعودته إلى نفسه وتأمله لنفسه في وجود عيني غير أن القول بأن أوجه النشاط الحية التي يبديها الأفراد والشعوب، ويسعون بواسطتها إلى اشباع أغراضهم الخاصة، هي في نفس الوقت وسائل وأدوات لغاية أعلى وأوسع لا يعلمون عنها شيئًا ويحققونها بطريقة لا شعورية- هذا القول قيد يكون موضع نقاش وجدال، بل لقد كان بالفعل موضع نقاش وجدال، وهدمت كل صورة المتنوعة، وانتقدت، بل واحتقرت بوصفها

مجرد حلم و(فلسفة). ولكنني أوضحت منذ البداية وجهة نظري في هذه النقطة، وسقت افتراضًا- وهو افتراض سوف يظهر في النهاية على أية حال على شكل استدلال مشروع- واعتقادنا بأن العقل يحكم العالم، وهو بالتالي، يحكم تاريخ العالم. فكل شيء آخر، بالقياس إلى هذا الوجود الجوهري الكلي المستقل- كل شيء يخضع له ويتبعه ويعمل في خدمته، وهو وسيلة لتطوره ولنلاحظ أن القول بأن وحدة الوجود الكلي المجرد بصفة عامة مع الفرد، أو الجانب الذاتي، هي وحدها الحقيقية، هو قول ينتمي إلى القسم النظري من الفلسفة، وقد درسته بالفعل في صورته العامة هذه في (كتاب) المنطق. أما مار تاريخ العالم نفسه فإن الهدف النهائي المجرد، نظرًا إلى أنه لم يكتمل بعد، فإنه لا يكون قد أصبح بعد هو الهدف المتميز للرغبة والمصلحة الشخصية. وعلى حين أن هذه المشاعر ليست واعية بالغرض الذي تحققه فإن المبدأ الكلي يكون ضمنيًا فيها ويحقق نفسه عن طريقها. وتتخذ المشكلة كذلك شكل الوحدة بين الحرية والضرورة، إذ ينظر إلى المسار الباطني المجرد للروح على أنه ضرورة، وينظر إلى ما يعرض نفسه في الإرادة الواعية للبشر- بوصفه مصلحتهم الخاصة- على أنه ينتمي إلى مجال الحرية. ولما كان الارتباط الميتافيزيقي (أعني الرابطة في الفكرة) لصورة الفكر هذه ينتمي إلى المنطق، فلا مجال لتحليله هنا، ولذا سنكتفي هنا بالكلام عن النقاط الرئيسية والجوهرية.

ويضيف هيجل قائلاً:

تظهرنا الفلسفة على أن الفكرة تسير نحو تعارض لا متناه، أعني نحو تعارض بين الفكرة في صورتها الكلية الحرة- التي توجد فيها لذاتها-

والصورة المقابلة لها، صورة الانطواء الذاتي المجرد، والانعكاس على نفسها، الذي هو وجود صوري من أجل ذاته، وهو الشخصية، والحرية الصورية، التي هي خاصية للروح وحدها. وهكذا توجد الفكرة بوصفها الشمول الجوهري للأشياء من ناحية، وبوصفها الماهية المجردة للإرادة الحرة من ناحية أخرى. هذا الانعكاس للروح على ذاتها هو الوعي الذاتي الفردي- هو القطب المضاد هو بالتالي التحديد المتناهي والتخصيص الجزئي، وهو التعيين للوجود الكلي المطلق: إنه الجانب المتعين المحدد عن وجوده، وهو مجال واقعه الصوري، ومجال التبجيل الموجه نحو الله. والمهمة العميقة للميتافيزيقا هي فهم الرابطة المطلقة لهذا التضاد. وهذا التحديد المتناهي هو منشأ كل الصور الجزئية أيا كان نوعها، فالارادة الصورية (التي سبق أن تحدثنا عنها) تريد ذاتها، وترغب في أن تجعل شخصيتها الخاصة سارية على كل ما تريده وما تعمله: فحتى الفرد الورع يريد الخلاص والسعادة. هذا القطب المضاد، الذي يوجد لذاته، وفي مقابل الوجود الكلي المطلق- هو وجود منفصل خاص قائم بذاته، لا يعرف إلا هذه الخصوصية أو الجزئية، ولا يريد سواها. أي أنه باختصار يؤدي دوره في مجال الظواهر فحسب، وهذا المجال الأخير هو ميدان الأغراض الخاصة والغايات الجزئية، التي يجهد الافراد أنفسهم من أجل تحقيقها لصالح فرديتهم- ويعطونها دورًا كاملًا وتحقيقًا موضوعيًا. كما أن هذا هو مجال السعادة وضدها، فالسعيد هو من يجعل ظروفه ملائمة لشخصيته وطابعه الخاص وإرادته وخياله بحيث يستمتع بهذه الظروف على أن تاريخ العالم ليس مسرحًا للسعادة. ففترات السعادة في التاريخ هي صفحات بيضاء فارغة لأنها فترات انسجام، إنه فترات

يتعطل فيها التضاد مؤقتًا. إن الانعكاس على الذات، وهو الحرية التي سبق أن ذكرناها، تعرف تعريفًا مجردًا بأنها العنصر الصوري في نشاط الفكرة المطلقة والنشاط المؤدي إلى التحقيق، الذي تحدثنا عنه، هو الحد الأوسط في القياس، الذي يعد أحد طرفيه هو الماهية الكلية، والفكرة التي ترتكز على أعماق الروح، والطرف الآخر هو مجموعة الأشياء الخارجية المركبة، أعني المادة الموضوعية، فذلك النشاط هو الوسط الذي يترجم بواسطة المبدأ الكلي إلى مجال الموضوعية.

وسوف أحاول فيما يلي أن أجعل ما سبق أن ذكرته أكثر حيوية ووضوحًا عن طريق ضرب بعض الأمثلة.

فبناء منزل ما، هو أولًا، غاية وتصميم ذاتيان: ومن ناحية أخرى، فلدينا كوسائل، المواد المختلفة اللازمة للبناء وأعني بها الجديد، والخشب، والحجارة، كما لدينا أيضًا العناصر التي تستخدم في تشغيل هذه المواد كالنار لصهر الحديد، والرياح التي تهب فتشعل النار، والماء الذي يحرك العجلات لكي تقطع الأخشاب... إلخ، لكن النتيجة هي أن الرياح، التي ساعدت في بناء المنزل، قد أوصد دونها المنزل، وقل مثل ذلك عن غزارة الأمطار وعنف الفيضانات، والقوة المدمرة للنيرات بقدر ما يكون المنزل مصنوعا بحيث يقاوم الحرائق، أما الحجارة والعوارض الخشبية فتطبع قانون الجاذبية وتنضغط إلى أسفل، وبذلك نشيد الحوائط عاليًا، وهكذا تستخدم العناصر وفقا لطبيعتها، ومع ذلك فإنها تتعارض في إنتاج شيء يحد من عملها، وعلى هذا النحو تشبع انفعالات البشر، وهي تطور نفسها وغاياتها وفقًا لميولها 'الطبيعية، وتشيد صرح المجتمع البشري وهي بهذا الشكل إنما تدعم مركز القانون والنظام ضد هذه الانفعالات نفسها.

إن سياق الأحداث المشار إليه فيما سبق يتضمن كذلك حقيقة أخرى، هي أن أفعال البشر في التاريخ تقدم عادة نتيجة تضاف إلى تلك النتيجة التي يستهدفونها والتي يصلون إليها بالفعل- أعني إلى تلك النتيجة التي يتعرفون عليها ويرغبونها بصورة مباشرة. صحيح أنهم يحققون مصلحتهم الخاصة لكن شيئًا أكثر من ذلك يكون قد تم تحقيقه مع هذه المصلحة الخاصة، شيئًا كامنا في الأفعال التي نتحدث عنها، رغم أنه ليس حاضرًا في وعيهم وليس متضمنا في تصميمهم وهناك مثل مشابه يقدمه لنا موقف ذلك الرجل الذي يحرف منزل رجل آخر لشعوره بالرغبة في الانتقام أو الأخذ بالثأر، وقد لا تكون رغبات الرجل نفسيًا جائزة أو ظالمة ولمنها حدثت من ظلم وأذى لحق به من الجانب الآخر. هنا يقوم ارتباط مباشر بين العمل نفسه وسلسلة من الظروف قد لا تدخل مباشرة في هذا العمل وإنما تؤخذ على نحو مجرد. فالفعل في ذاته لم يكن يتضمن إلا مجرد شعلة صغيرة في قطع ضئيلة من الخشب. وتعقب ذلك، بصورة تلقائية، أحداث ليست متضمنة في ذلك الفعل البسيط. فالجانب من لوح الخشب الذي نشبت فيه النيران يرتبط بالأجزاء الأخرى البعيدة، وهذا اللوح من الخشب ذاته يتحد مع الأجزاء الخشبية الأخرى التي يتألف منها المنزل بصفة عامة، وهذا المنزل يرتبط بغيره من المنازل. وهكذا يشب حريق هائل تدمر فيه أمتعة وممتلكات أشخاص آخرين كثيرين إلى جانب ذلك الشخص الذي كان يوجه إليه أصلًا فعل الانتقام، وربما كلف مجموعة من الناس- ليست بالقليلة- حياتهم. كل ذلك لم يكن قائما في الفعل إذا نظر إليه على نحو مجرد، ولا في نية ذلك الشخص الذي ارتكبه إلا أن الفعل يحمل

دلالات عامة أبعد، فلم يكن في خطة الفاعل سوى الإنتقام الموجه ضد فرد من الأفراد بقصد تدمير ممتلكاته، لكنه تحول فضلا عن ذلك إلى جريمة، وهي تتضمن عقابًا أيضًا. وربما لم يكن ذلك يخطر على بال مرتكب الفعل ولا في نيته لكن عمله ذاته، والمبادئ العامة التي ينطوي عليها هذا الفعل ومضمونه الجوهري تستلزمه. وأنا أود بهذا المثل أن أوجه أنظاركم إلى أنه يمكن أن يكون هناك في فعل بسيط أشياء أخرى يتضمنها الفعل أكثر مما هو موجود في نية الفاعل ووعيه. على أن المثل الذي قدمناه يتضمن مسألة أخرى (أو جانبا آخر). هي أن جوهر الفعل، وبالتالي يمكن أن نقول الفعل نفسه، ينقلب على مرتكبه، ويرتد إليه في اتجاه مدمر. هذه الوحدة بين الضدين، وهما تحقق فكرة عامة على هيئة واقع مباشر من جانب، وإعلاء الجانب الجزئي الخاص إلى مستوى الارتباط بالحقيقة الكلية من جانب آخر- تحدث، كما يبدو للوهلة الأولى، في ظروف تختلف فيها طبيعة هذين الضدين اختلافا مطلقا، ويكون فيها كل منهما غير مكترث بالآخر. إن الأحداث التي يضعها الفاعل نصب عينيه جزئية خاصة ومحدودة، لكن لا بد أن نلاحظ أن الفاعل نفسه موجود عاقل مفكر، وأن مضمون رغباته مغزول من اعتبارات عامة وجوهرية تتعلق بالعدل، والخير، والواجب... الخ. لأن مجرد الرغبة- الإرادة في صورتها الفجو والهمجية لا تدخل ضمن إطار التاريخ الكلي ونطاقه. وهذه الإعتبارات العامة التي تشكل في نفس الوقت معيارًا لتوجيه الأهداف والأفعال، لها مضمون محدد، لأن تعبيرات مجردة مثل: (الخير لذاته) لا مكان لها في نطاق الواقع الحسي، فإذا كان على الناس أن يقوموا بأفعال ما، فلا ينبغي عليهم أن

يستهدفوا الخير، فحسب، بل ينبغي أن يكونوا قد قرروا لأنفسهم إن كان هذا الشيء الجزئي أو ذاك خيرًا، أما كون الفعل الخاص خيرًا أم شرًا، فهذا أمر تحدده، في الحياة الخاصة، قوانين الدولة والعرف السائد فيها. وها هنا لا نجد صعوبة كبيرة، فكل فرد له مكانه، ويعرف بصفة عامة السلوك الشريف العادل أو المشروع. فإذا ما حدث، في العلاقات الخاصة المألوفة، أن وجد صعوبة في اختيار الحق والخير، واعتبر أن من علامات الأخلاقية السامية أن يجد صعوبات وأن يثير الوساوس بهذا الصدد، فيمكن أن ينسب ذلك إلى إرادة فاسدة أو شريرة تسعى إلى أن تتهرب من واجبات ليست في ذاتها طبيعة غامضة. أو يمكن رده، على أية حال، إلى عادة ذهنية كسولة، لا تقدم فيها الإرادة الضعيفة إلى الملكات فرصة كافية لكي تمارس فاعليتها، لذلك تترك هذه الملكات لكي تهتم بذاتها، وتشغل نفسها بالتزلف الأخلاقي لذاتها.

لكن الأمر يختلف عن ذلك أتم الاختلاف في حالة العلاقات الشاملة التي يدرسها التاريخ، ففي هذا المجال توجد تلك المصادمات الكبرى بين الواجبات والحقوق، والقوانين الموجودة والمعترف بها، وبين الممكنات التي تعارض هذا النظام المحدد والتي تهاجمه بعنف بل وتقوض أسسه ووجوده، على الرغم من أن مضمونها قد يبدو مع ذلك طيبا وذا فائدة في مجموعة، بل حتى لازما وضروريا تلك الممكنات تتحقق في التاريخ، وهي تتضمن مبدأ عامًا لنظام تختلف عن ذلك النظان الذي يعتمد عليه دوام وبقاء شعب ما أو دولة ما. وهذا المبدأ هو مرحلة أساسية في تطور الفكرة الخلافة وتطور الحقيقة التي تكافح وتناضل لكي تصل إلى الوعي بذاتها. ورجالات التاريخ، أو أفراد تاريخ العالم، هم أولئك

الأشخاص الذين يكمن في أهدافهم ذلك المبدأ العام.

ويمكن أن نقول إن قيصر ينتمي أساسا إلى هذه الفئة من الرجال، عندما كان مهددًا بفقدان مركزه، الذي ربما لم يكن في ذلك الوقت على هذا القدر من السمو والتفوق لكنه مه ذلك كان يتساوى على الأقل مع غيره ممن كانوا على رأس الدولة، وكان مهددًا بأن يستسلم لأولئك الذين كانوا على وشك أن يصبحوا أعداءه. هؤلاء الأعداء الذين كانوا في نفس الوقت يسعون وراء أهدافهم الشخصية، كان في صفهم شكل الدستور والقوة التي يضفيها عليهم مظهر العدالة. أما قيصر فكان يناضل من أجل المحافظة على مركزه، ومن أجل دوام منصبه وشرفه وسلامته، ولما كانت قوة خصومه تشمل السيطرة على أقاليم الإمبراطورية الرومانية فإن انتصاره عليهم كان يكفل له السيطرة على هذه الإمبراطورية بأسرها: وهكذا أصبح- دون أن يعبأ بشكل الدستور- الحاكم بأمره للدولة. غير أن ما ضمن له تنفيذ مقصده، الذي كان في المقام الأول ذا مضمون سلبي، أعني به أن يصبح الحاكم المطلق في روما، كان في الوقت نفسه سمة ضرورية قائمة بذاتها في تاريخ روما وتاريخ العالم فلم يكن مغنمه الذاتي فحسب، بل إن دافعًا لا شعوريًا هو الذي دفعه إلى إنجاز ما كان العصر ذاته قد أصبح ناضجًا له. هكذا الحال في جميع رجالات التاريخ العظماء- أولئك الذين تتضمن غاياتهم الجزئية الخاصة تلك المسائل الكبرى التي هي إرادة روح العالم هؤلاء الرجال يمكن أن نسميهم أبطالا، بمقدار ما يستمدون أغراضهم ودورهم لا من مجرى الأحداث الهادئ والمنظم، الذي يباركه النظام القائم، وإنما من منبع خفي لم يبلغ بعد مرحلة الظهور أو الوجود الحاضر، من تلك الروح الداخلية التي لا تزال

مختفية تحت السطح تضغط على العالم الخارجي وكأنها تضغط على قشرة خارجية، وتمزقه إربًا لأنها نواة أخرى غير تلك النواة الموجودة في هذه القشرة. ولذلك فهم رجال يبدو أنهم يستمدون دافع حياتهم من أنفسهم، وتؤدي أعمالهم إلى ظهور وضع للأشياء ومركب للعلاقات التاريخية يبدو وكأنه ليس سوى مصلحتهم هم وعملهم هم فحسب.

أمثال هؤلاء الأفراد لم يكن لديهم وعي بالفكرة العامة التي يكشفون عنها وهم يحققون غاياتهم الخاصة، بل على العكس، كانوا رجالًا عمليين ورجال سياسة، لكنهم في الوقت نفسه كانوا رجال فكر لديهم بصيرة بمتطلبات العصر أي بما آن أوانه وتلك هي حقيقة عصرهم ذاتها كما أنها حقيقة عالمهم، وهي- إن صح التعبير- النوع الحي التالي في الترتيب، والذي كان قد تشكل بالفعل في رحم الزمان، ولقد كانت مهمتهم هي أن يعرفوا ذلك المبدأ الوليد الناشيء، والخطوة الضرورية التالية مباشرة في طريق التقدم، التي كان ينبغي أن يخطوها عالمهم، وأن يجعلوا هذه الخطوة هدفهم المنشود، ويكرسوا لها جهدهم وطاقتهم. ولذلك فإن رجالات التاريخ، أو أبطال عصر ما- لا بد أن يعدوا حكماء عصرهم، ولا بد من النظر إلى أعمالهم وإلى كلماتهم على أنها خير ما عمل وأفضل ما قيل في العصر. إن هؤلاء العظماء قد استهدفوا أغراضا لكي يرضوا أنفسهم لا غيرهم، وبالغًا ما بلغت فطنة الخطط والنصائح التي تعلمَوها من الآخرين، فلا بد أن تكون تلك سمات محدودة للغاية وغير متسقة مع طريق حياتهم، غذ لا بد أن يكونوا هم الذين فهموا الأمور على نحو أفضل، ولا بد أن يكونوا هم الذين يتعلم منهم الآخرون، ويستحسنون سياستهم أو على الأقل يذعنوان لها، لأن تلك الروح التي

أتخذت هذه الخطوة الجديدة في التاريخ هي النفس الداخلية للأفراد جميعًا، لكنها في حالة اللاوعي التي يوقظها عظماء الرجال. لذلك فإن أقرانهم يتبعون قواد النفس هؤلاء، لأنهم يشعرون بقوة لا تقاوم لروحهم الداخلية المنجدة فيهم. ولو أننا واصلنا السير لنلقي نظرة على مصير هؤلاء الأشخاص التاريخيين الذين كان دورهم أن يكونوا وسطاء لروح العالم- فسوف نجد أنه ليس مصيرًا سعيدًا، فلم يصل هؤلاء إلى المتعة الهادئة، بل أن حياتهم كلها كانت عملا وعناء. ولم تكن طبيعتهم بأسرها سوى ذلك الانفعال السائد، أو عندما يبلغون مقصدهم يسقطون كما تسقط القشرة الفارغة الخالية من النواة، فيموت أحدهم في سن مبكرة مثل الاسكندر الأكبر، أو يقتل مثل بوليوس قيصر، أو ينفي على سانت هيلانة مثل نابليون. هذا العزاء المخيف- وأعني به أن رجالات التاريخ لم يستمعوا بما نسميه بالسعادة التي لا يصل إليها سوى الحياة الخاصة وحدها (وهذه الحياة الخاصة قد تحدث تحت ظروف خارجية مختلفة تمامًا). هذا العزاء يمكن أن يستمده من التاريخ من يحتاجون إليه، وهو عزاء يتوق اليه الحسد، الذي يغطيه ما هو عظيم وسام- فيناضل للتقليل منه، ولكي يجد فيه عيبًا ما. وهكذا نجد أن العصور الحديثة قد برهنت- إلى حد الإملال- على أن الأمراء لا يكونون عادة سعداء على عروشهم، بحيث يقبل الناس جلوسهم على العرش، ويرتاحون لأنهم ليسوا هم الذين يشغلون العرش، وإنما الأشخاص الذين نتحدث عنهم أما الإنسان الحر فليس حسودًا لكنه يدرك، بسعادة، ما هو عظيم وسام ويستمتع لوجوده.

في ضوء تلك العناصر المشتركة التي تشكل اهتمام الأفراد، وبالتالي عواطفهم، ينبغي أن ننظر إلى رجالات التاريخ هؤلاء، إنهم رجال عظماء،

لأنهم أرادوا وأنجزوا شيئًا عظيمًا، لا مجرد خيال أو مجرد نية، بل شيئًا ضروريًا لبى متطلبات العصر. وهذه الطريقة في النظر إليهم تستبعد كذلك ما يسمى بالنظرة (السيكولوجية) وهي النظرة التي تصلح أكثر من غيرها لتحقيق هدف الحسد، التي تفسر جميع الأفعال بردها إلى القلب وتضفي عليها الطابع الذاتي بحيث يظهر فاعلوها بمظهر الذين يقدمون على فعل كل شيء بدافع انفعال ما (سواء أكان عظيمًا أم وضيعًا) أو نوع من الرغبة المرضية وبحيث يقال بناء على هذه الانفعالات والرغبات المرضية، أنهم لم يكونوا رجالًا على خلق: فالاسكندري المقدوني أخضع اليونان، وبعد ذلك آسيا، ومن ثم فقد كانت تتملكه رغبة جنونية في الغزو واتهم بأنه كان يعمل مدفوعا بالرغبة في الشهرة والفتح، والدليل على أن هذه الرغبات كانت هي الدافع الدفين الذي يحرك سلوكه أنه قام بفعل الأمور التي تحلب المجد والشهرة، وهل هناك معلم لم يبرهن على أن الاسكندر الأكبر، ويوليوس قيصر، كانا مدفوعين بهذه الرغبات، وأنهما كانا لهذا السبب رجلين لا أخلاقيين... والنتيجة المباشرة بالطبع هي أن هذا المعلم أفضل منهما لأنه ليس لديه أمثال هذه الرغبات، والدليل على ذلك أنه هو نفسه لم يفكر في غزو آسيا ولم يهزم الملك دارا Daruis ولا الملك بورس Porus- وإنما هو رجل يعيش مستمتعا بالحياة ويترك الآخرين يستمتعون بها. وهؤلاء السيكولوجيون يغرمون بصفة خاصة بتأمل السمات الغريبة للشخصيات التاريخية العظيمة، وهي سمات تنتمي إليهم بوصفهم أشخاصًا كبقية الناس. فالإنسان ينبغي أن يأكل ويشرب ويقيم علاقات بأصدقاء ومعارف وتتملكه سورات عارضة ويعاني من تقلبات المزاج لكن المثل المعروف يقول: (لا أحد يبدو بطلا

في نظر خادمه الخصوصي) ولقد أضفت أنا إلى هذا المثل- ثم كرر جوته هذه الإضافة بعد ذلك بعشر سنوات: (لا لأن الأول ليس سيدأ، بل لأن الثاني خادم فهو يخلع لسيده حذاءه، ويعينه في الذهاب إلى فراشه، ويعرف أن الشمبانيا هي شرابه المفضل... الخ. والشخصيات التاريخية التي يقوم على خدمتها- في كتب التاريخ- أولئك الخدم النفسانيون تتخلى عن عظمتها، وتوضع على نفس مستوى هؤلاء الخدم، وتصبح على صعيد واحد معهم بل توضع بالأخرى في مستوى أقل بضع درجات من مستوى أخلاق أولئك العارفين بخفايا العقول العظيمة. والحق أن شخصية ثيرست Thersites، الذي انتقد الملوك في الياذة هوميروس- هي شخصية موجودة في كل عصر، لكنه لا يتلقى في كل عصر ضربات بعضا غليظة كما كانت الحال في عصر هوميروس، وإنما غيرته وأنانيته هما الشوكة التي ينبغي أن يحملها في جسده، والدودة الأبدية التي لا تموت والتي تنخر جسده، وهي العذاب الذي يجلبه إدراكه أن آراءه الرائعة وإنتقاداته لم تحظ، مع ذلك، بأي نجاح في العالم غير أن رضائنا بمصير الثيرسنية Thersitism قد يكون له بدوره جانبه- السيء المنحوس.

إن الفرد من عظماء التاريخ ليس من الحمق بحيث ينغمس في رغبات مختلفة يشتت بها اهتماماته، ولكنه مكرس لهدف واحد بغض النظر عن أي اعتبار آخر، بل إنه لمن الممكن أن ينظر هؤلاء الرجال إلى الاهتمامات العظيمة، بل المقدسة الأخرى، بغير اكتراث، وهو بالقطع سلوك مذموم أخلاقيًا. فهذه الشخصيات العظيمة قد تدوس تحت أقدامها الكثير من الأزهار وتسحق كثيرًا من الأشياء التي تقف في طريقها.

وعلى هذا النحو فإن المصلحة الجزئية الخاصة للانفعال لا تنفصل

عن النمو الفعال للمبدأ العام: ذلك لأن الكلي إنما ينتج من الجزئي ومن الخاص والمتعين، ومن سلي هذا الجزئي الخاص والمتعين.

وإذا كانت الجزئية تتصارع مع جزئية مثلها ويتحطم في هذا الصراع جانب منها، فليست الفكرة العامة هي التي تشتبك في الصراع وتتعرض للخطر، بل إنها تظل في الخلف، دون أن يمسها أو ينال منها شيء، ومن الممكن أن نطلق اسم دهاء العقل على تلك الصفة التي يشعل بها العقل الانفعالات لكي تعمل من أجله، على حين أن ذلك الذي ينمي حياة العقل بفعل تلك القوة الدافعة يدفع العقوبة ويعاني الخسارة. ذلك لأن الأمر هنا يتعلق بالوجود الظاهري الذي يكون جانب منه بلا قيمة، والجانب الآخر إيجابي وحقيقي. والجزئي في معظم الأحيان ليست له قيمة تذكر إذا ما قورن بالعام: فالأفراد يضحى بهم وينبذون والفكرة تدفع عقوبة الوجود والفناء، لا من ذاتها بل من انفعالات الأفراد.

لكن على الرغم من أننا يمكن أن نقبل فكرة أن الأفراد ورغباتهم واشباعهم لهذه الرغبات- كل هؤلاء يضحى بهم، وتقدم سعادتهم قربانا لامبراطورية الصدفة والاتفاق التي تنتمي إليهاO أعني الفكرة القائلة بأن الأفراد في عمومهم يندرجون تحت فئة الوسائل التي تحقق هدفًا آخر غيرها، فإن هناك مع ذلك جانبا آخر للفردية الإنسانية نتردد في النظر إليه في هذا الضوء الخافت، حتى بالنسبة إلى ما هو أعلى منه، ما دام هذا الجانب بعيدًا كل البعد عن أن يكون عنصرًا ثانويًا، وإنما هو يوجد في هؤلاء الأفراد كعنصر ذاتي أبدي وغلهي. وأغني به الأخلاق الذاتية، والأخلاق الاجتماعية، والتدين. فحتى حين تحدثنا عن تحقيق الغاية العقلية العظمى بواسطة الأفراد بصفة عامة فقد وصفنا الجانب الذاتي

في هؤلاء الأفراد- وأعني به مصلحتهم، وحاجاتهم، وغرائزهم، وآراءهم وأحكامهم- بأن له حقا لا حدود له في أن يسمع صوته، على الرغم من أننا عرضناه بوصفه جانبًا صوريًا لوجودهم. والفكرة الأولى التي تفرض نفسها حين نتحدث عن الوسيلة هي أننا نتمثلها أولًا كشيء خارجي بعيد عن الغاية، ولا تشارك في الغاية ذاتها على الإطلاق. ولكن الأشياء التي هي أشياء طبيعية فحسب، حتى ولو كانت الأشياء الحامدة شيوعا- والتي تستخدم كوسائل- لا بد أن تكون من ذلك النوع الذي يتلائم مع غرضها. ولا بد أن يكون بين الوسيلة والغاية عامل مشترك. والواقع أن البشر هم أقل الكائنات كلها تحملا للعلاقة الخارجية المحض بين الوسيلة والهدف المعنوي العظيم. فهم، في نفس عملية تحقيقهم لهذا الهدف، يجعلون منه فرصة لكي يشبعوا رغباتهم الشخصية التي يختلف مضمونها عن ذلك الهدف، ولا يقتصر الأمر على ذلك، بل إنهم يشاركون في هذا الهدف المعنوي نفسه. وهم بالتالي- ولهذا السبب نفسه- غايات وجودهم نفسه، لا من الناحية الصورية فحسب، كما هي الحال في عالم الموجودات الحية بصفة عامة، الذي تكون فيه الحياة الفردية تابعة أساسا لحياة الإنسان، وتستخدمك فعلا كوسيلة. أما الناس فهم على العكس غايات في ذاتها، فيما يتعلق بالمضمون الباطن للهدف الذي نتحدث عنه، وإلى هذا المجال ينتمي ما لا بد أن نستبعده من مقولة الوسائل فحسب- أعني الأخلاق الذاتية، والأخلاق الاجتماعية، والدين- أي أن الإنسان لا يكون غاية في ذاته إلا بفضل ما هو إلهي فيه، وما أسميناه منذ البداية عقلا Reason وما أطلقنا عليه، من زاوية نشاطه وقدرته على التعين الذاتي، اسم الحرية. أن أساس الدين والأخلاق الذاتية... الخ ومصدرهما إنما

يكمن في هذا المبدأ ولهذا السبب فهما يرتفعان، أساسا فوق كل ضرورة وصدقة خارجية عن مجالهما.

وهنا لا بد لنا من أن نلاحظ أن الأفراد، بقدر ما يكون لديهم من حرية، مسؤولون عن إفساد الأخلاق والدين وضعفهما. وأن علامة سمو المصير المطلق للإنسان إنما هي أنه يعرف ما هو خير وما هو ؟؟؟، وأن مصيره متوقف، على وجه الدقة، على قدرته على أن يريد الخير أو الشر، أي باختصار، في كون موضوعا للحكم الخلقي، ليس فقط بأنه أرتكب الشر بل أيضًا بأنه عمل الخير، وليس فقط ذلك الخير والشر المتعلقان بهذا الشيء الجزئي أو ذاك، أو بكل ما يحدث في الخارج abextra وإنما أيضًا الخير والشر المتصلان بحريته الفردية. إن الحيوان الأعجم هو وحده الذي يمكن أن يكون بريئًا حقًا. غير أننا نحتاج إلى تفسيرات طويلة- لا يقل طولها عن تلك التي يحتاجها تحليل الحرية الخلقية نفسها- إن أردنا أن نمنع أو نتجنب كل ألوان سوء الفهم التي تنتج عادة من القول بأن البراءة تعني الجهل التام بالشر.

وحين نتأمل المصير الذي ينتظر الفضيلة، بل وحتى التقوى والورع في التاريخ، فيجب علينا ألا نأخذ في العويل والنواح مرددين القول بأن الطيبين الورعين هم، في الأعم الأغلب، البؤساء على هذه الأرض، على حين أن الأشرار والطالحين هم المزدهرون المحظوظون، لأن كلمة (الازدهار) تستخدم بمعناه مختلفة: كالثروة، والشرف الخارجي... وما إلى ذلك. لكنا حين نتحدث عن شيء هو في ذاته ولذاته يشكل غاية وجوده، فإن ما نسميه بسعادة أو تعاسة هؤلاء الأفراد المنعزلين لا يمكن النظر إليه على أنه عنصر جوهري في النظام العقلي للكون. إننا نطلب

من الغاية الكلية العظيمة لوجود العالم- باسم العدالة أكثر من الحظ أو الظروف المواتية للأفراد- أن ترعى، بل أن تضم تحت جناحيها، تحقيق الغايات الخبرية والأخلاقية والقويمة، وأن تضمن هذا التحقيق. إن ما يجعل الناس ساخطين أخلاقيا- (وهو سخط يفخرون به هم أنفسهم إلى حد ما)- هو أنهم لا يجدون الحاضر متلائما مع التحقق الفعلي للأهداف التي يعتقدون أنها خيرة وعادلة. (وينطبق ذلك بوجه خاص في الأزمنة الحديثة على المثل العليا للدسانير)- فهم يضعون الأمور على نحو ما هي عليه، في مقابل فكرتهم عن هذه الأمور على نحو ما ينبغي أن تكون عليه، ويرون أن هذه المقارنة ليست في مصلحة الوضع الراهن. في هذه الحالة لا تكون المصلحة الجزئية الخاصة ولا الانفعال أو العاطفة، التي تتطلب الإشباع، ولكنه، الفعل، والعدالة، والحرية، وإذ يكتسب المطلب الذي نتحدث عنه هذا الشرف، فإنه يأخذ سمو التعالي، ولا يتخذ موقف السخط إزاء الأوضاع الحالية في العالم فحسب، بل يصبح على استعداد لأن يعلن تمرده عليها. ولكي نقدر هذا الشعور، وهذه الآراء حق قدرها، فإنه ينبغي علينا أن نقوم بفحص المطالب التي يلح عليها، والآراء الدحماطيقية المعروضة والحق أنه لم يحدث في أي عصر من العصور أن ظهرت مثل هذه المبادئ والأفكار العامة، أو عرضت بقدر من الثقة بالنفس، يعادل ذلك الذي ظهرت به وعرضت في عصرنا الحاضر. وإذا كان التاريخ في الماضي يتبدى كصراع للإنفعالات، فإنه في عصرنا الحاضر، الذي لا يمكن القول أن دور الانفعالات فيه قد اختفى، يكشف تارة عن الصراع بين الأفكار التي تكتسب سلطة المبادئ ويكشف تارة أخرة عن صراع الانفعالات والمصالح التي هي أساسًا ذاتية لكن هذه

الذاتية تختفي تحت قناع تلك السلطات العليا. وهكذا فإن الادعاءات التي كانت تناضل لكي تبدو مشروعة باسم ما ذكرنا أنه الغاية القصوى للعقل تتحول بالتالي إلى غايات مطلقة، شأنها شأن الدين، والأخلاق الذاتية، والأخلاق الاجتماعية. وكما لاحظنا من قبل، فإن من أكثر الأمور شيوعًا في الوقت الراهن، الشكوى من أن المثل العليا التي يطلقها الخيال لم تتحق بالفعل، وأن تلك الأحلام العظيمة قد تحطمت على صخرة الواقع الفعلي الجامدة. هذه المثل العليا، التي تتحطم على صخرة الواقع الصلب عبر رحلة الحياة لا تكون في المقام الأول إلا ذاتية، وقد تنتمي إلى البنية الشخصية للفرد الذي يتخيل نفسه أسمى الرجال وأحكمهم، على أن هذه المثل العليا لا تنتمي إلى الفئة التي نتحدث عنها الآن. ذلك لأن الخيالات التي ينغمس فيها الفرد في عزلة لا يمكن أن تكون نموذجًا للواقع الحقيقي الكلي، مثلما أن القانون الكلي لا يوجد من أجل أفراد الجمهور، إذ الواقع أن هؤلاء بما هم كذلك قد يجدون أن مصالحهم تجوهلت فيه على نحو قاطع لكنا نفهم كذلك من لفظ المثل الأعلى: المثل الأعلى للعقل وللخير وللحق. ولقد عبر الشعراء من أمثال شيلر Schiller عن مثل هذه المثل العليا بطريقة مؤثرة وبانفعال قوي، وبطريقة تكشف عن اقتناع حزين دفين بأن هذه المثل العليا لا يمكن أن تتحقق بالفعل. أما نحن، فحين نؤكد أن العقل الكلي يحقق نفسه بالفعل، فإننا في الواقع لا نتحدث في هذه الحالة قط عن الفردي مفهومًا بالمعنى التجريبي. فهذا الأخير يقبل درجات من الأفضل والأسوأ، ما دامت الصدفة والخصوصية الفردية قد حصلا هنا من (الفكرة) على تفويض بممارسة قوتهما الهائلة؛ لذلك فمن الممكن الاهتداء إلى كثير من العيوب في الجوانب التفصيلية للظاهرة

الكبرى؛ وهذا النقد ذو الطابع الذاتي الذي لا يضع نصب عينيه سوى الفرد ونقائصه دون أن يتعر فيه على العقل الكلي الذي يتغلغل في الكل، هو أمر هين. ويمكن لمن يوجهه أن يزهو ويختال إذا كان يضيف إلى نقده هذا تأكيد حسن نيته إزاء الخير العام، وإذا بدأ أن هذا النقد يصدر عنه بدافع طيبة القلب. ذلك لأن الكشف عن عيوب في الأفراد، وفي الدولة، وفي تدبير الكل، أيسر من أن نرى أعماقهم وقيمتهم الحقيقية. ذلك لأننا في هذا البحث السلبي عن العيوب نتخذ موقف الكبرياء والشموخ، بحيث نتعاضى عن الموضوع ولا ننفذ إلى داخله، وبذلك لا تفهم وجهه الإيجابي على أن تقدم العمر يجعل الناس بصفة عامة أكثر تسامحًا، على حين أن الشباب ساخط دائمًا. وهذا التسامح الذي يتميز به السن المتقدم إنما هو نتيجة لنضج الحكم الذي يكتفي حتى بما هو أقل مرتبة، دون أن يكون ذلك ناتجًا عن عدم الاكتراث وحده، إذ أن عمق التعلم من التجارب الهامة في الحياة، يقود المرء إلى إدراك ما هو جوهر ذو قيمة راسخة في الموضوع الذي يتناوله، ومن ثم فإن البصيرة التي ينبغي أن تقودنا إليها الفلسفة، في تميزها عن هذه المثل العليا، هي أن العالم الحقيقي هو كما ينبغي أن يكون، وأن الخير الحقيقي، والعقل الإلهي الكلي، ليس تجريدًا فحسب، وإنما هو مبدأ عام حي قادر على تحقيق نفسه. هذا الخير، وهذا العقل، في أعظم صورة عينية لهما هو الله والله يحكم العالم. ولذلك فإن المضمون الفعلي لحكمة وتنفيذ خطته هو التاريخ الكلي للعالم. وهذه الخطة هي ما تسعى الفلسفة إلى فهمه ذلك لأن ما تم إنجازه بحيث يكون نتيجة لهذه الخطة هو وحده الواقع الحقيقي على الأصالة، وما لا يتفق معها هو وجود سلبي لا قيمة له. وأما الضوء الخالص لهذه الفكرة

الإلهية التي ليست مجرد مثل أعلى فحسب، يتلاشى تمامًا شبح العالم الذي تمثل أحداثه حشدًا غير مترابط من الظروف العفوية. إن الفلسفة تسعى لإدراك المضمون الجوهري أو الوجه الواقعي للفكرة الإلهية، وإلى تبرير الواقع الحقيقي للأشياء، الذي ظالما احتقر، ذلك لأن العقل إنما هو فهم العقل الإلهي. أما فيما يتعلق باتحراف، وفساد، وانهيار الغايات الدينية والأخلاقية: الذاتية والاجتماعية، وأحوال المجتمع بصفة عامة، فلا بد أن نؤكد أن هذه الغايات من حيث ماهيتها أبدية ولا متناهية، ولكن الأشكال التي تتخذها قد تكون ذات طابع محدود، وتنتمي، بالتالي، إلى مجال الطبيعة المحض، وتخضع لسيطرة الصدفة، ومن ثم فيمكن أن تفني، ونتعرض للهلاك والفساد فالدين، والأخلاق الذاتية باعتبارهما في صميمها ماهيتين كليتين، لهما خاصية الحضور في النفس الفردية بأكمل معنى لفكرتهما، وبالتالي، حقًا وصدقًا، على الرغم منت أنهما قد لا يتجليان في هذه النفس الفردية إلى أقصى مدى inextenso ولا يطبقان على علاقات كاملة النمو. إن الدين والأخلاق الذاتية الخاصة بمجال محدود من الحياة- مجال راعي الغنم أو الفلاح مثلا- لهما في تركيزهما الكثيف واقتصارهما على قلة ضئيلة من علاقات الحياة البسيطة تماما، قيمة لا متناهية، هي نفس القيمة التي تكون للدين والأخلاق الدانية الخاصة بمجال واسع من المعرفة، وبوجود غني من حيث علاقاته وأفعاله. هذا اللب الباطن، وهذا الميدان البسيط لدعاوي الحرية الذاتية، التي هي ملاذ الإرادة والعزم والفعل، والمجال المجرد للضمير، حيث تكمن المسؤولية والقمية الأخلاقية الفردية- تظل كما هي دون أن تمس، وتتغلق على نفسها تمامًا بعيدًا عن الضجيج الصاخب للتاريخ الكلي، الذي لا

يشمل المتغيرات الخارجية والعابرة وحدها، بل أيضًا تلك المتغيرات التي تتضمنها الضرورة المطلقة التي لا تنفصل عن التحقيق الفعلي لفكرة الحرية ذاتها. لكن الحقيقة العامة التي ينبغي أن نعدها راسخة، هي أن أي شيء في العالم يطالب لنفسه بالحق في أن يكون على هذا القدر من العظمة والرفعة، له مع ذلك وجود أرفع يعلو عليه. أما الحق الذي تطالب به روح العالم فيعلو على جميع الحقوق الجزئية الخاصة.

وقد تكفي هذه الملاحظات للإشارة إلى الوسائل التي تستخدمها روح العالم لكي تحقق فكرتها. ولو شئنا أن نعبر عن هذا التوسط بطريقة بسيطة ومجردة لقلنا إنه يتضمن نشاط الموجودات الشخصية التي يكون العقل حاضرًا فيها بوصفه وجودها الجوهري المطلق. وإن يكن هذا العقل يشكل أساسا لها بظل في البداية غامضًا ومجهولًا بالنسبة إليها. لكن الموضوع يزداد تعقيدًا وصعوبة حين ينظر إلى الأفراد لا من زاوية نشاطهم فقط، بل بطريقة أكثر عينية من حيث صلتهم يظهر جزئي لذلك النشاط في دينهم وأخلاقهم، وهي صور من الوجود ترتبط بالعقل ارتباطًا وثيقًا وتشارك في حقوقه المطلقة. وهنا تختفي العلاقة بين مجرد الوسيلة المحض والغاية. ولقد سبق أن درسنا بايجاز الجوانب الرئيسية لهذه الصعوبة الظاهرية المتعلقة بالغاية المطلقة للروح.

(3)- النقطة الثالثة التي ينبغي علينا أن نحللها هي من ثم: ما هو الهدف الذي ينبغي تحقيقه بهذه الوسائل، أعني ما هي الصورة التي تتخذها في مجال الواقع. لقد تحدثنا من قبل عن الوسائل، لكن تنفيذنا لغاية ذاتية محددة يحتم علينا أن نأخذ في اعتبارنا العنصر المادي، الذي قد يكون موجودًا بالفعل، وقد يكون من الضروري إيجاده. ومن ثم

فإن السؤال الذي سوف يطرح هو: ما هي المادة التي سوف يتحقق بها المثل الأعلى للعقل؟ الإجابة الأولى لا بد أن تكون هي: الشخصية ذاتها، الرغبات البشرية، والذاتية بصفة عامة. إن العقل يبلغ مرحلة الوجود الإيجابي في المعرفة البشرية والإرادة التي تمثل عنصره المادي ولقد ناقشنا الإرادة الذاتية حيث كان موضوعها حقيقة الواقع وماهيته، أعني حيث تؤلف انفعالا عظيمًا (أو عاطفة) ينتمي إلى التاريخ العالمي فهذه الإرادة، من حيث أنها ذاتية، ومنشغلة بانفعالات محدودة، تكون تابعة لغيرها ومعتمدة عليه، وهي لا نستطيع أن نشبع رغباتها إلا في حدود هذه التبعات غير أن الإرادة الذاتية لها ايضًا حياة جوهرية، أي حقيقة واقعية، تتحرك في داخلها في منطقة الوجود الجوهري، وتتخذ من الجوهري ذاته غاية لوجودها وهذا الوجود الجوهري هو وحده بالإرادة الذاتية والإرادة العقلية إنه الكل الأخلاقي أو الدولة التي هي تلك الصورة من الحقيقة الواقعية التي كون للفرد فيها حريته ويتمتع بهذه الحرية، لكن بشرط أن يعرف ما هو مشترك للكل ويؤمن به ويريده وينبغي أن لا يفهم ذلك كما لو كانت الإرادة الذاتية للفرد تحقق إشباعها وتمتعها من خلال تلك الإرادة العامة، وكأن هذه الإرادة العامة وسيلة مهمتها تحقيق منفعتها، وأن الفرد في علاقته بغيره من الأفراد يحد من حريته على هذا النحو، لكي يتسنى لهذا التحديد الكلي، أو التقليد المتبادل للكل، أن يضمن لكل واحد مجالًا صغيرًا يمارس في حريته. بل إن ما نود أن نؤكده هو بالأحرى أن القانون، والأخلاق الموضوعية، والحكومة، هي وحدها الحقيقة الإيجابية التي تكتمل بها الحرية، فالحرية ذات المستوى المنخفض والمحدد هي مجرد نزوة يمكن أن تمارس تأيرها

في مجال الرغبات الجزئية المتناهية.

إن الإرادة الذاتية- أو الانفعال- هي ما يؤثر في الناس ويجعلهم ينشطون وهي ما يؤدي إلى التحقيق (العملي). أما الفكرة فهي المنبع الداخلي للسلوك. والدولة هي الحياة الأخلاقية وهي متواجدة بالفعل، أو هي الحياة الأخلاقية وقد تحققت. ذلك لأن الدولة هي وحدة الإرادة الكلية الجوهرية مع غرادة الفرد، وتلك هي (الاخلاق الذاتية). وللفرد الذي يعيش في هذه الوحدة حياة أخلاقية، وله قيمة تكمن بطريقة فريدة في هذه الجوهرية وحدها. ولقد قال سوفكليس Sophocles على لسان انتيجونا Antigone في قصته الشهيرة: (ليست القوانين الإلهية وليدة اليوم أو الأمس القريب، كلا، بل لهذه القوانين وجود أبدي لا متناه، ولا يستطيع أحد أن يعرف من أين جاءت). والواقع أن القوانين الأخلاقية ليست عارضة وإنما هي المعقول في صميمه. والعدف الحقيقي للدولة هو أن تجعل ما هو جوهري في النشاط العملي للناس، وما هو أساسي في ميولهم، معترفا به على النحو الواجب، بحيث يكون له وجود واضح ويتدعم مركزه. ومن مصلحة العقل المطلقة أن يوجد هذا الكل الأخلاقي، وها هنا يكمن تبرير ظهور الأبطال الذين أسسوا دولا، وتكمن قيمة هؤلاء الأبطال، مهما كانت فظاظنهم. ولنلاحظ أن الشعوب التي تستوقف انتباهنا في تاريخ العالم هي تلك التي كونت دولة. ذلك لأنه ينبغي أن يكون مفهوما أن الدولة هي التحقق الفعلي للحرية، أعني للغاية النهائية المطلقة، وأن الدولة توجد لذاتها كما ينبغي أن يكون مفهوما أن كل القيمة التي يملكها الكائن البشري، وكل ما لديه من حقيقة روحية، لا يملكها إلا من خلال الدولة لأن حقيقته الروحية

تنحصر في أن ماهية الإنسان الخاصة، وهي العقل، موجودة لديه موضوعيا، وفي أن لها وجودًا موضوعيًا مباشرًا بالنسبة إليه. وعلى هذا النحو وحده يصبح الإنسان واعيًا وعيا كاملًا، وعلى هذا النحو وحده يشارك في الأخلاق الذاتية كما يشارك في حياة اجتماعية وسياسية أخلاقية عادلة. وذلك لأن الحقيقة هي وحدة الارادتين الكلية والذاتية، والكلي إنما يوجد في الدولة، في قوانينها وفي تنظيماتها الكلية والعقلية والدولة هي الفكرة الإلهية كما توجد على الأرض، ومن ثم فإننا نجد فيها هدف التاريخ وموضوعه في شكل أكثر تحددًا. وفيها تبلغ الحرية مرتبة الموضوعية وتحيا حياة الاستمتاع بهذه الموضوعية ذلك لأن القانون هو موضوعية الروح وهو الإرادة في صورتها الحقيقة والإرادة التي تطبع القانون وتخضع له هي وحدها الغرادة الحرة لأنها تطيع نفسها وتخضع لذاتها- أنها مستقلة وهي لهذا حرة، وحين تشكل الدولة أو الوطن مجتمعًا موجودًا، وحين تخضع إرادة الإنسان الذاتية للقوانين- يتلاشى التعارض بين الحرية والضرورة. فالعقلي له وجود ضروري بوصفه حقيقة الأشياء وجوهرها، ونحن نكون أحرارًا حين نعترف به كقانون، وإذا اتبعناه بوصفه جوهر وجودنا، حينئذ يتم التوفيق بين الإرادة الذاتية والإرادة الموضوعية، وتكونان كلا متجانسًا واحدًا. وذلك لأن أخلاقيات الدولة ليست من ذلك النوع من الأخلاق الذاتية المبنية على التفكير الخاص، والتي يسود فيها الاعتقاد الشخصي للمرء، فهذا اللون الأخير من الأخلاق هو خاصية تنفرد بها العصور الحديثة، على حين إن الأخلاق القديمة الحقه كانت تقوم على مبدأ التزام كل فرد بواجبه (نحو الدولة بصفة عامة) فالمواطن الأثيني كان يؤدي ما يطلب منه كما

لو كان يعمل بالغريزة: لكني إذا ما فكرت في الهدف الذي يستهدفه نشاطي، فلا بد أن يكون لدي وعي بأن أرادني مطالبة بالتدخل في هذا الهدف لكن الأخلاق الموضوعية هي الواجب وهي الحق في صميمه، إنها (طبيعة ثانية)- كما سميت بحق... ذلك لأن الطبيعة الأولى للإنسان هي وجوده الحيواني المباشر.

والتطوير الكامل Inextensa لذكرة الدولة ينتمي إلى فلسفة الحق. لكن لا بد لنا أن نلاحظ أن توجد في نظريات عصرنا أخطاء مختلفة شائعة حول هذا الموضوع، أخطاء يظن أنها حقائق مقررة، وقد أصبحت أحكاما مبتسرة. وسوف نذكر بعضها فحسب، وخاصة تلك التي تتعلق بغاية تاريخنا.

أول خطأ يصادفنا يتناقض تناقضًا مباشرًا مع فكرتنا عن الدولة من حيث هي التحقق الفعلي للحرية. وأعني به الرأي القائل: إن الإنسان حر بالطبيعة، لكنه في المجتمع، وفي الدولة التي تجتذب الإنسان مع ذلك بطريقة بطريقة لا تقاوم- لا بد له من أن يحد من هذه الحرية الطبيعية. والقول بأن الإنسان حر بالطبيعة قول صحيح تمامًا بمعنى من المعاني، وهو أن الإنسان حر وفقًا لفكرة الإنسانية لكننا بذلك نعني أنه حر بفضل مصيره، وأنه يملك قدرة كامنة على أن يصبح كذلك، لأن (طبيعة) شيء ما ترادف بالضبط (فكرته). غير أن الرأي الذي تناقشه الآن يعني أكثر من ذلك فحين يقال عن الإنسان إنه حر (بالطبيعة) يكون المقصود هو الحديث عن نمط وجوده فضلا عن مصيره، ويكون ما تعنيه العبارة هو حالته الطبيعية والأولية المحض، وبهذا المعنى يفترض أن هناك حالة طبيعية، كان فيها الجنس البشري بصفة عامة يمتلك حقوقه الطبيعية ويمارس حريته ويستمتع بها بغير عائق. والواقع أن هذا الزعم يرفع إلى

مستوى الحقيقة التاريخية. ذلك لأنه لو بذلت محاولة جادة لاثبات ذلك، لكان من العسير إظهار أن حالة كهذه كانت موجودة فعلا أو أنها حدثت بالفعل في أي وقت مضى. ويمكن بالطبع الإشارة إلى أمثلة من حالة الحياة الهمجية، لكن هذه الأمثلة تسودها الأهواء والانفعالات الوحشية وأعمال العنف، ومع ذلك فإنها، مهما كانت بساطة ظروفها وسذاجتها، نتضمن تنظيمات اجتماعية تعمل على قمع الحرية (إن شئنا استخدام التعبير المألوف). فهذا الزعم هو إحدى تلك التصويرات الهلامية التي نتجها التفكير النظري المفرط. وهي فكرة لا يمكن أن يتجنب هذا التفكير ظهورها ولكنه يفرضها على الوجود الحقيقي دون مبرر تاريخي كاف.

والوضع الذي نجد عليه حالة الطبيعة هذه في التجربة الفعلية يطابق بالضبط فكرة الحالة الطبيعية المحض، فالحرية بوصفها مثلا أعلى Ideal لما هو أصلي وطبيعي، لا توجد كشيء أصلي وطبيعي؛ بل ينبغي بالأخرى السعي للحصول عليها ونيلها، وذلك بعد توسط عملية تهذيب وترويض هائلة للقوى الأخلاقية والعقلية. ولذلك فإن حالة الطبيعة يغلب عليها الظلم والحور والعنف، وتسودها الدوافع الطبيعية التي لم نروض والأعمال والمشاعر اللاإنسانية. ولا شك أن المجتمع والدولة يمارسات نوعا من الحد لكنه حد للغرائز الفجة وللانفعالات الوحشية وحدها، كما أنه، في مرحلة حضارية أرقى، حد للانانية المتعمدة التي تتجلى في النزوات والأهواء. وهذا اللون من التقييد هو جزء من الوسيلة التي يمكن عن طريقها وحدها أن يتحقق الوعي بالحرية والرغبة في بلوغها في صورتها الحقيقية، أعني في صورتها العقلية والمثالية. فالقانون والأخلاق مستلزمات ضرورية للمثل الأعلى للحرية، وهما في ذاتهما

ولذاتهما موجودات كلية، وأهداف وغايات، لا يكتشفها غلا نشاط الفكر حين ينفصل عن المحسوس البحث ويطور نفسه بصورة مضادة له، لكنه لا بد من ناحية أخرى أن يدمج في الإرادة الحسية الأصلية ويتجسد فيها، وذلك على العكس من نزوعه الطبيعي. والواقع أن الفهم الخاطئ المتكرر والدائم للحرية إنما يكمن في النظر إلى هذا اللفظ في جانبه الصوري، وفي معناه الذاتي فحسب وبطريقة تجرده من أهدافه وغاياته الجوهرية، وهكذا فإن الضغط الذي يقع على الدوافع الطبيعية أو الرغبة والهوى، التي تتعلق بالفرد الجزئي بما هو كذلك، وكذلك الحد من النزوات والمشاعر الأنانية، يعد فبدأ على الحرية. لكنه ينبغي أن ننظر إلى هذه الحدود- على العكس من ذلك- على أنها شرط لازم للتحرر، ومن ثم فإن المجتمع والدولية هما الشرطان الأساسيان لتحقق الحرية.

ويضيف هيجل قائلاً:

لا بد أن نلاحظ أيضًا أن هناك وجهة نظر أخرى تعارض مبدأ تطور العلاقات الأخلاقية بحيث تتحول إلى الشكل القانوني. فنظام الأبوة (النظام البطريركي Patriarchal)، سواء من حيث صلته بالجنس البشري ككل أو بالنسبة لبعض أفرع هذا الجنس، ينظر إليه على أنه هو وحده الوضع الذي يتم الجمع فيه بين العنصر القانوني وبين الاعتراف الواجب بالجوانب الأخلاقية والانفعالية في طبيعتنا، والذي ترتبط فيه العدالة بهذه الجوانب، وتؤثر حقا وفعلا في تعامل أفراد المجتمع. وأساس هذا الوضع الأبوي هو العلاقات الأسرية التي تطور الشكل الأولي للأخلاق الواعية، الذي يتلوه الشكل الثاني وهو أخلاق الدولة. وحالة النظام الأبوي هي إحدى حالات الانتقال، التي تكون فيها الأسرة قد تقدمت بالفعل لتقوم

بدور الجنس أو الشعب، والتي لا تعود فيها الوحدة، بالتالي، مجرد رابطة حب وثقة، بل تصبح رابطة خدمة تعهدية. ولا بد لنا من أن نفحص أولا المبدأ الأخلاقي للأسرة، فالأسرة يمكن أن تعد شخصًا واحدًا بالقوة ما دام أعضاؤها إما أنهم تخلوا بالتبادل عن شخصياتهم الفردية (وبالتالي عن مركزهم القانوني نحو بعضهم بعضا، مع بقية مصالحهم ورغباتهم الخاصة) كما هي الحال في حالة الوالدين، وإما أنهم لم يبلغوا بعد مثل هذه الشخصية المستقلة- (كالأطفال، الذين هم أصلا في تلك الحالة الطبيعية التي ذكرناها توا) لذلك فإن أفراد الأسرة يعيشون في وحدة مشاعر وحب وثقة، وغيمان بعضهم ببعض. وفي علاقة الحب الطبيعي، يكون لدى الفرد الواحد وعي بنفسه بقدر وعيه بالآخر فهو يعيش خارج ذاته. وفي إنكار الذات المتبادل هذا، يظفر كل منهم من جديد بالحياة التي كانت قد انتقلت بالقوة إلى الآخر؛ والواقع أنه يظفر بوجود الآخر ووجوده الخاص كما هو متضمن في وجود الآخر. كذلك فإن المصالح الأخرى المرتبطة بالضروريات والاهتمامات الخارجية للحياة، وكذلك النمو الذي ينبغي أن يأخذ مكانه في داخل الأسرة، أي نمو الأطفال، كل هذا يشكل هدفًا مشتركًا بين أعضاء العائلة. وهكذا تشكل روح العائلة- إلهة البيت عند الرومان Penates- وجودًا جوهريًا واحدًا مثلها مثل روح الشعب في الدّولة وفي كلتا الحالتين تعتمد الأخلاق على شعور ووعي، وإرادة، لا تكون قاصرة على الشخصية الفردية، أو المنفعة الفردية الخاصة، بل تشمل المصالح المشتركة للأفراد أو الأعضاء بصفة عامة. لكن هذا الوحدة في حالة العائلة هي بالضرورة وحدة شعور أو وجدان، لا يتعدى حدود الحالة الطبيعية. وينبغي على الدولة أن تحترم إلى أقصى

درجة علاقة الولاء للأسرة أو العائلة. فعن طريق هذا الولاء تكتسب الدولة أعضاء فيها من أفراد أصبحوا أخلاقيين بالفعل (إذ أنهم بوصفهم أضخاصًا فحسب لا يكونون كذلك). وهؤلاء الأفراد حين يتحدون ليكونوا دولة يجلبون معهم ذلك الأساس السليم لصرح الحياة السياسية- وهو القدرة على الشعور بالتوحد مع الكل؛ غير أن اتساع العائلة وامتدادها إلى الوحدة الأبوية (البطريركية) ينقلنا إلى ما يتجاوز روابط الدم- ويتجاوز العناصر الطبيعية المحض لهذا الأساس. ولا بد لأعضاء الجماعة خارج نطاق هذه الحدود أن يدخلوا في إطار الشخصية المستقلة. ولا بد أن تؤدي بنا دراسة الوضع الأبوي بالتفصيل إلى الالتفات بصفة خاصة إلى التكوين الثيوقراطي Theocratical Constitution ذلك لأن زعيم العشيرة الأبوية هو أيضًا كاهنها، فإذا لم تكن العائلة من حيث علاقاتها العامة قد انفصلت بعد عن المجتمع المدني والدولة، فإن إنفصال الدين عنها لن يكون بدوره قد حدث بعد، لا سيما وأن الولاء العائلي هو نفسه حالة ذاتية عميقة.

درسنا حتى الآن جانبين للحرية، هما الجانب الذاتي والجانب الموضوعي، ولذا فإننا إذا كنا قد انتهينا إلى القول بأن قوام الحرية هو اتفاق الأفراد جميعًا في الدولة على تنظيماتها فإنه من الواضح أننا في هذه الحالة لم نتأمل إلا جانبها الذاتي فحسب. والنتيجة الطبيعية لهذا المبدأ هي أنه لا يمكن لأي قانون أن يكون صحيحًا أو صالحًا بدون موافقة الجميع، وقد نحاول تجنب هذه الصعوبة بالقول بأن الأقلية لا بد أن تذعن للأغلبية، أعني أن الأغلبية هي التي يكون لها الغلبة. لكن جان جاك روسو سبق أن لاحظ منذ فترة طويلة أنه لن تكون هناك

حرية في هذه الحالة، طالما أن إرادة الأقلية لم تعد تحترم. ولقد حدث في المجلس التشريعي البولندي أن كانت تشترط موافقة كل عضو من أعضائه قبل اتخاذ أية خطوة سياسية، وكان هذا النوع من الحرية هو الذي أدى إلى انهيار الدولة وفضلًا عن ذلك فإنه لمن الأحكام المبتسرة والخطيرة والزائفة القول بأن الشعب وحده هو الذي يمتلك العقل والبصيرة، وهو وحده الذي يعلم ما هي العدالة، ذلك لأن كل فريق من الشعب يمكن أن يزعم لنفسه أنه هو الشعب، وفي مقابل ذلك فأن ما يؤسس الدولة هو العلم الناضج لا القرارات الشعبية.

إننا إذا ما اعتبرنا أن مبدأ احترام الإرادة الفردية هو وحده أساس الحرية السياسية، أعني إذا ما قلنا إنه لا شيء ينبغي أن يعمل بواسطة الدولة أو من أجلها إلا إذا أقره كل فرد من أفرادها، فلن يكون لدينا في هذه الحالة دستور. والتنظيم الوحيد الذي يكون ضروريًا عندئذ، هو أولًا مركز بغير إرادة خاصة يضع في اعتباره ما يظهر أنه من ضرورات الدولة، وثانيًا أداة أو وسيلة لدعوة أعضاء الدولة معًا للإدلاء بأصواتهم وإجراء العمليات الحسابية للتعداد ومقارنة عدد الأصوات بالنسبة للقضايا المختلفة المطروحة والبت فيها على هذا النحو. إن الدولة تجريد ليس لها وجود عام إلا في مواطنيها، لكنها وجود بالفعل، ولا بد أن يتجسد وجودها العام نفسه في الإرادة الفردية وفي النشاط الفردي، وهكذا تتضح الحاجة إلى الحكومة والإرادة السياسية بصفة عامة. وهذا يحتم انتقاء أولئك الذين يقومون بتوجيه دفه الأمور السياسية ويقررون مصيرها ويصدرون الأوامر لغيرهم من المواطنين من أجل تنفيذ خططهم، كما يحتم فصلهم عن الباقين. فحتى في الدول

الديمقراطية، لو قرر الشعب الدخول في حرب، فلا بد أن يرأس الجيش قائد عسكري. فبالدستور وحده يكتسب التجريد، أعني الدولة، حياة وحقيقة، غير أن ذلك يتضمن تفرقة بين أولئك الذين يصدرون الأوامر وبين أولئك الذين يطيعونها.

ومع ذلك فإن الطاعة تبدو غير متسقه مع الحرية، ويبدو أن أولئك الذين يأمرون يفعلون عكس ما تقتضيه الفكرة الأساسية للدولة على خط مستقيم، أعني عكس الحرية. فإذا كانت التفرقة بين الآمر والمأمور ضرورية، كما يقال، ضرورة مطلقة، لأن دفة الأمور لا يمكن أن تسير بدونها- مع ملاحظة أن هذه الضرورة تبدو خارجية بالنسبة إلى الحرية، إذا ما نظرنا إلى الحرية بطريقة مجردة، بل إنها تبدو مضادة لها- فلا بد أن يصاغ الدستور على نحو من شأنه أن يطبعه المواطنون بأقل قدر ممكن والا تكون أوامر الرؤساء تعسفية إلا إلى الحد الأدني، وبحيث أن جوهر ما تكون من أجله التبعية ضرورية، ينبغي أن يقرره الشعب حتى في أهم عناصره عن طريق إرادة أغلبية المواطنين أو جميعهم، رغم أنه يشترط مع ذلك أن تحتفظ الدولة، بوصفها حقيقة واقعية، بطاقتها وقوتها ووحدتها الفردية. ومن ثم فإن الاعتبار الأول إنما يكون للتفرقة بين الحاكم والمحكوم، ولذلك كان من الصواب تقسيم الدساتير السياسية إلى: ملكية، وارستقراطية، وديمقراطية. وهذا التقسيم يتيح الفرصة لملاحظة أن الملكية نفسها تعود فتنقسم بعد ذلك إلى: ملكية استبدادية، وملكية بالمعنى الصحيح. كذلك فإن المرء لا يبرز في جميع هذه التقسيمات التي تظهر في الفكرة الموجهة سوى الطابع الأساسي ولا يعني ذلك أن الفئة المعينة تقتصر، في ظهورها العيني، على شكل، أو

جنس، أو نوع واحد وإنما لا بد أن نلاحظ بصفة خاصة أن التقسيمات المذكورة آنفًا تقبل تعديلات جزئية كثيرة، لا تقتصر على تلك التي تقع في نطاق هذه الفئات ذاتها فحسب، بل تشمل أيضًا خليطا متنوعا من هذه الفئات التي يوجد بينها اختلاف جوهري، ومن ثم فهي صور أو أشكال مشوهة ومزعزعة، ومتناقضة وفي هذا التضارب تكون المشكلة في أن يعرف ما هو الدستور الأفضل، أعني ما هو التنظيم، وما هي الترتيبات، وما هي طريقة استخدام قوة الدولة التي تكفل تحقيق غاية الدولة بصورة مؤكدة. والواقع أن الغاية يمكن النظر إليها من زوايا مختلفة: فيمكن مثلا اعتبارها الاستمتاع الهادئ بالحياة من جانب المواطنين، أو يمكن اعتبارها السعادة الكلية. مثل هذه الأهداف هي التي أوحت بما يسمى بالمثل العليا للدستور، كما أوحت- كفرع جزئي من الموضوع- بالمثل العليا لتربية الأفراد (كما هي الحال عند فينلون Fenelon) أو المثل العليا للهيئة الحاكمة، والارستقراطية بصفة عامة (كما هي الحال عند أفلاطون). ذلك لأن النقطة الرئيسية التي عالجاها هي وضع أولئك الأشخاص الذي يكونون على رأس الدولة دون اهتمام على الاطلاق- في إطار هذه المثل العليا- بالتفصيلات العينية للتنظيم السياسي. والواقع أن دراسة أفضل الدساتير كثيرًا ما تعالج كما لو كانت النظرية المتعلقة بها مسالة اعتقاد ذاتي مستقل، بل أيضًا كما لو كان تقديم دَستور يقال عنه إنه الأفضل، أو إنه يفوق الدساتير الأخرى يمكن أن يكون نتيجة قرار يتخذ بطريقة نظرية تمامًا، وكأن شكل الدستور مسألة متروكة للاختيار الحر لا يحدها شيء سوى الفكر النظري. وإلى هذا النوع البسيط الساذج تنتمي تلك المداولات المتعلقة بنوع الدستور

الواجب إدخاله في بلاد الفرس، والتي دارت، لا بين الشعب الفارسي بل بين اشراف فارس الذين تآمروا ليخلعوا سمرديس المزيف -Pseudo Semerdis والمجوس بعد نجاحهم في الاستيلاء على الحكم، وعندما لم يكن هناك فرد من سلالة الأسرة المالكة على قيد الحياة. ولقد قدم لنا هيرودت رواية لا تقل سذاجة عن هذه المداولات.

أما من أيامنا هذه فإن دستور بلد ما، وشعب ما، لم يعد يمثل على أنه سيعتمد تمامًا على الاختبار الحر. بل إن الشعور الأساسي للحرية (وهو مجرد شعور ناقص لأنه مجرد)، قد أدى إلى النظر إلى الجمهورية- بصورة عامة جدًا، ومن الناحية النظرية- بوصفها الدستور السياسي الوحيد الحقيقي والسليم. بل إن كثيرًا من الأشخاص الذي يشغلون مناصب عالية، في إدارة الدولة في الدساتير الملكية، يؤيدون هذا التصور بالفعل بدلًا من أن يعارضوه. وكا ما في الأمر أنهم يرون أن مثل هذا الدستور، على الرغم من أنه أفضل الدساتير، لا يمكن أن يتحقق في جميع الظروف، وأننا ينبغي أن نقنع بأقل قدر من الحرية- ما دام الناس على ما هم عليه. ولذلك فإن الدستور الملكي في مثل هذه الظروف وفي مثل هذا الوضع الأخلاقي الراهن للناس أعظم الدساتير نفعا. ومن هذه الزاوية أيضًا فإن ضرورة دستور معين تتوقف على أحوال الناس بطريقة يبدو الدستور فيها كما لو كان شيئًا عرضيًا غير جوهري. هذا التصوير للدستور يقوم على أساس التفرقة التي يضعها الفكر الانعكاسي بين الفكرة والواقع الذي يناظرها، فيتمسك بفكرة مجردة وبالتالي غير صحيحة ولا يدركها في تمامها وكمالها، أو لنقل بمعنى يكاد يكون مماثلًا لما سبق، وإن لم يكن يعادله شكلًا، إنه لا ينظر نظرو عينية إلى الشعب أو

ال دولة. وسوف يكون علينا أن نشير فيما بعد إلى أن الدستور الذي يأخذ به شعب ما يشكل جوهرًا واحدًا، وروحًا واحدة مع دينه، وفنه، وفلسفته أو على أقل تقدير، مع تصوراته وأفكاره أعني مع ثقافته عمومًا (هذا بدون أن نتوسع في الكلام عن المؤثرات الخارجية الأخرى مثل المناخ، والجيران، وموقعه في العالم)- فالدولة هي كلية فردية لا نستطيع أن نختار جانبًا جزئيًا منها مثل دستورها السياسي، على الرغم من أهميته القصوى، لكي نفحصه ونمعن فيه الفكر في تلك الصورة المنعزلة. ذلك لأن هذا الدستور مرتبط ارتباطًا وثيقًا بتلك القوى الروحية الأخرى ومعتمد عليها، ولا يقتصر الأمر على ذلك، بل إن صورة الفردية العقلية والأخلاقية كلها- بما في ذلك جميع القوى التي تتضمنها- ليست إلا خطوة في تطور الكل العظيم، بحيث يكون مكانها محددا من قبل في مسيرة هذا الأخير- وتلك حقيقة تضفي على الدستور الذي تناقشه أعظم ضمان، وتؤكد ضرورته المطلقة. إن أصل أية دولة يتضمن سيادة طاغية من ناحية، كما يتضمن خضوعًا غريزيًا من ناحية أخرى. لكن حتى الطاعة والقوة المسيطرة، والخوف الذي يثيره الحاكم- تتضمن في داخلها درجة معينة من الارتباط الارادي. وهذا هو ما يحدث حتى في الدول الهمجية. فليست إرادة الأفراد المنعزلة هي التي تسود وتنتشر، بل إن المطالب الفردية تترك جانبا وتصبح الإرادة العامة هي الرابطة الجوهرية للوحدة السياسية هذه الوحدة بين العام والجزئي هي الفكرة ذاتها حين تتجلى بوصفها دولة، وهي التي تتطور بعد ذلك من داخل ذاتها. والمسار المجرد، الذي هو مع ذلك ضروري، في تطور الدولة المستقلة استقلالا حقيقيا هو على النحو التالي: إنها تبدأ بالقوى

الملكية سواء أكانت ذات أصل أبوي أم عسكري. في المرحلة الثانية تؤكد الفردية والجزئية تقسيمهما في صورة الارستقراطية والديمقراطية. وأخيرًا تخضع هذه المصالح المنفصلة لقوة واحدة وهي قوة يكون لهذه المجالات خارجها مركز مستقل. هذا النظام هو النظام الملكي. ومن ثم فهناك مرحلتان للملكية ينبغي أن نفرق بينهما: ملكية أولى، وملكية ثانية. وهذا المسار ضروري بحيث أن شكل الحكومة المخصص لمرحلة جزئية معينة من مراحل التطور لا بد أن يظهر. فالمسالة إذن ليست مسألة اختيار، لكن هذا الشكل من أشكال الحكومة هو الذي يلائم روح الشعب.

إن السمة الأساسية التي تثير الاهتمام في دستور ما هي التطور الذاتي للجانب العقلي، أعني الوضع السياسي لشعب ما، وكذلك اطلاق العنان للعناصر المتعاقبة للفكرة، بحيث تنفصل القوى المتعددة في الدولة وتبلغ كمالها الخاص، ولكنها مع ذلك تتعاون وهي في هذا الوضع المستقل وتعمل معًا في سبيل غرض واحد، وتتماسك جميعًا بواسطته، أعني أنها تشكل كلا عضويًا وهكذا تكون الدولة تجسيدًا للحرية العقلية التي تحقق نفسها وتتعرف على ذاتها في صورة موضوعية. ذلك أن موضوعيتها تكمن في أن مراحلها المتتالية ليست مجرد مراحل مثالية وإنما هي توجهها في واقع متميز، وأنها في انفصالها، وفي عملها المتنوع، تندمج اندماجًا في ذلك النشاط الذي ينتج بواسطة الكل الشامل أعني النفس- أو الوحدة الفردية، والذي تكون هي نتيجة له.

إن الدولة هي فكرة الروح في التجلي الخارجي للإرادة البشرية وحريتها [illegible] التغير في وجه التاريخي يرتبط بالدولة ارتباطًا [illegible] [illegible] المراحل المتتالية للفكرة تتجلى فيها [illegible]

مبادئ سياسية متميزة. إن الدساتير التي تطورت شعوب التاريخ تحت ظلها حتى بلغت أوجها هي دساتير تخص هذه الشعوب وحدها، وهي من ثم لا تعرض أساسًا سياسيًا يمكن تطبيقه تطبيقًا عامًا، ولو كان الأمر على خلاف ذلك لما كان اختلاف الدساتير المتشابهة كامنًا إلا في الطريقة الخاصة التي طور بها ذلك الأساس الأصيل ووضعت تفاصيله، على حين أن أصلها الفعلي هو تنوع المبادئ. ومن ثم فإنه من مقارنة: المؤسسات السياسية لشعوب التاريخ في العالم القديم لا نتعلم شيئًا، إن صح التعبير، بالنسبة لأقرب مبدأ دستوري حديث، أعنى بالنسبة لمبدأ عصرنا. فالفلسفة القديمة- مثلًا- هي الأساس المتين للفلسفة الحديثة، لدرجة أن الأولى متضمنة لا محالة في الثانية وتكون أساسها. وفي هذه الحالة فإن العلاقة هي علاقة التطور المتصل لنفس البناء الذي ظل فيه حجر الأساس والسقف والجدران كما هي. وفي الفن أيضًا، يقدم إلينا الفن اليوناني نفسه، في شكله الأصيل أفضل النماذج أما بالنسبة للدستور السياسي فإن الأمر يختلف عن ذلك أتم الاختلاف: فهنا لا يشترك الدستور القديم والدستور الحديث في مبدأ جوهري واحد صحيح أننا نجد بينهما عناصر مشتركة، قوامها تعريفات وعقائد مجردة تتعلق بالحكومة العادلة، ومدارها حول ضرورة سيادة العقل والفضيلة، لكن لا شيء أكثر سخفًا من البحث لدى اليونان أو الرومان أو الشرقيين عن نماذج للتنظيمات السياسية في عصرنا. إننا نستطيع أن نأخذ من الشرق لوحات جميلة عن النظام الأبوي، وعن الحكومة الأبوية (أو البطريركية)، وخضوع الناس لها، ويمكن أن نأخذ من اليونان والرومان وصفًا للحرية الشعبية، إذ أننا نجد عند هذين الشعبين الأخيرين

فكرة الدستور الحر الذي يعطي لجميع المواطنين نصيبًا في المداولات واتخاذ القرارات المتعلقة بالمسائل العامة في الدولة. ولا يزال هذا هو المعنى العام لحرية الشعب، في أيامنا الحاضرة أيضًا، مع إدخال تعديل واحد هو أنه ما دامت دولنا كبيرة، وما دام المواطنون كثيرون فإن هؤلاء الأخيرين، مما أن إبداء الرأي المباشر أصبح مستحيلا، فلا بد أن يعبروا عن إرادتهم بالنسبة للقرارات التي تمس مصالحهم المشتركة لا بطريقة مباشرة، بل بطريقة غير مباشرة، بواسطة ممثليهم، أعني أن الشعب، بالنسبة للأغراض التشريعية بصفة عامة، ينبغي أن يكون ممثلا عن طريق نوابه. فما يسمى بالدستور الحر، وتلك فكرة أصبحت من الأحكام المسبقة المتأصلة، فالشعب والحكومة طبقًا لهذه النظرية منفصلان، غير أن هذا التعارض ليس سوى ضلال وفساد. فهناك خدعة سيئة الطوية تستهدف إقناعنا بأن الشعب هو الكل الشامل للدولة وفضلا عن ذلك فإن جذور هذه الوجهة من النظر تكمن في مبدأ الفردية المنعزلة- أو الصحة المطلقة للإرادة الذاتية- وهي اعتقاد يتسم بالجمود، سبق أن درسناه بالفعل، والنقطة الأساسية (في رأينا) هي أن الحرية في تصورها المثالي لا تتخذ مبدأ لها من الإرادة الذاتية أو من نزوة تعسفية، وإنما هي التعرف على الإرادة الكلية، وأن المسار الذي تتحقق الحرية بواسطته هو التطور الحر لمراحلها المتعاقبة. أما الإرادة الذاتية فهي مجرد تعين شكلي- أو صفحة بيضاء Carte blanche- لا تشمل ما تتجه إليه الإرادة. أما الإرادة العاقلة فهي وحدها المبدأ الكلي الذي يحدد وجوده ويكشف هذا الوجود بطريقة مستقلة، ويطور عناصره المتعاقبة بوصفها لحظات عضوية. هذا البناء المعماري الذي هو أشبه بالكاتدرائية القوطية لم

يعرف عنه القدماء شيئًا.

لقد أقررنا في مرحلة سابقة من هذه المناقشة المسألتين الأساسيتين: الأولى فكرة الحرية بوصفها الهدف المطلق والنهائي، والثانية وسائل تحقيقها أعني الجانب الذاتي للمعرفة والإرادة، بما فيها من حيوية وحركة ونشاط. ثم تعرفنا بعد ذلك على الدولة بوصفها الكلي الأخلاقي والحقيقة الواقعية للحرية، وبالتالي بوصفها الوحدة الموضوعية لهذين العنصرين ذلك لأنه على الرغم من أننا ميزنا بين جانبين في مناقشتنا، فلا بد أن نلاحظ أنهما يرتبطان ارتباطا وثيقًا، وأن ارتباطهما متضمن في فكرة كل منهما حين يفحصها على حدة. فنحن قد تعرفنا، من ناحية على الفكرة في صورة معينة محددة هي صورة الحرية، التي تعي ذاتها ونريد نفسها، والتي لا غاية لها سوى ذاتها. وهذه الفكرة تتضمن في الوقت نفسه الفكرة الخالصة والبسيطة للعقل، وبالمثل تكون الفكرة التي أطلقنا عليها اسم الذات والوعي الذاتي، والروح، موجودة بالفعل في العام. ولو أننا من ناحية أخرى تأملنا فكرة الذاتية لوجدنا أن المعرفة الذاتية والإرادة الذاتية هما الفكر لكن بنفس الفعل الفكري والإرادي والمعرفي تتجه ارادتي إلى الغاية الكلية، أعني جوهر العقل المطلق. ومن ثم فإننا نلاحظ وحدة جوهرية بين الجانب الموضوعي وهو الفكرة، والجانب الذاتي، وهو الشخصية التي تدركها وتريدها. والوجود الموضوعي لهذه الوحدة هو الدولة التي هي، ومن ثم، أساس ومركز العناصر العينية الأخرى في حياة شعب ما: أعني أساس ومركز الفن، والقانون، والأخلاق والدين، والعلم. ونشاط الروح كله ليس له إلا هذه الغاية. وهي أن تصبح واعية بهذه الوحدة، أعني أن تصبح واعية

بحريتها الخاصة. ويحتل الدين وسط هذه الوحدة الواعية، المركز الأعلى، فقيه تصبح الروح، وهي ترتفع فوق تحديدات الوجود الدنيوي والزماني، واعية بالروح المطلق؛ وفي هذا الوعي بالوجود الذي يوجد بذاته تتخلى عن اهتماماتها الجزئية ومصلحتها الفردية، فهي تتركها جانبًا في سبيل حالة التأمل والخشوع Devotion وهي حالة للذهن يرفض فيها أن يظل يشغل نفسه بأي شيء جزئي أو محدود. وعن طريق التضحية يعبر الإنسان عن عزوفه عن ملكيته الخاصة، وارادته ومشاعره الفردية ويظهر التركيز الديني للنفس في صورة مشاعر أو وجدان، ولكنه مع ذلك يدخل في نطاق الفكر النظري وتنتج عن هذا الفكر إحدى صور العبادة. والشكل الثاني لوحدة الجانب الذاتي والموضوعي في الروح البشري هو الفن: وهو يتغلغل أبعد من الدين في مجال المحسوس والعالم الفعلي. وهو في أعلى مظاهره يستهدف التعبير عن صورة الله، لا عن روحه قطعًا. ثم هو يجعل من أهدافه الثانوية بعد ذلك التعبير عن كل ما هو إلهي وروحي بصفة عامة. ومهمته أن يجعل الإلهي مرئيًا، وأن يمثله أمام ملكة الخيال والحدس. غير أن ما هو حقيقي ليس موضوعًا للتصور والشعور فحسب كما هي الحال في الدين؛ ولا للحدس وحده كما هي الحال في الدين؛ ولا للحدس وحده كما هي الحال في الفن، لكنه كذلك موضوع لملكة التفكير. ويعطينا ذلك الصورة الثالثة من الاتحاد الذي نتحدث عنه، وهي صورة: الفلسفة لذلك كانت هذه الصورة هي المرحلة الأعلى والأكثر حكمة وتحررًا. وليس في نيتنا بالطبع أن ندرس هذه الأشكال الثلاثة، ولكنها فرضت نفسها علينا فحسب لأنها تشغل نفس الأرض التي يشغلها الموضوع الذي ندرسه هنا، أعني به: الدولة.

والمبدأ العام الذي يتجلى ويصبح موضوعًا للوعي في الدولة، أعني الصورة التي يندرج ضمنها كل ما تشمله الدولة، هوتلك الدائرة الكاملة من الظواهر التي تشكل ثقافة أمة من الأمم لكن الجوهر المعين الذي يتقبل صورة الكلية، والذي يوجد في ذلك الواقع العيني الذي هو الدولة- هو روح الشعب نفسها وروح الشعب هذه هي التي تبعث الحياة في الدولة الفعلية. وفي جميع شؤونها الجزئية: في الحروب، والمؤسسات... الخ لكن الإنسان لا بد أن يصل كذلك إلى مرحلة التحقق الواعي لروحه تلك، ولطبيعته الجوهرية، وهويته الأصلية معها. ذلك لأننا قلنا إن الأخلاق الاجتماعية هي وحدة الإرادة الذاتية أو الشخصية مع الإرادة الكلية. ولا بد للذهن أن يعي ذلك وعيًا صريحًا. وبؤرة هذا الوعي أو هذه المعرفة هي الدين. أما الفن والعلم فليسا إلا جانبين وشكلين متنوعين لهذا المضمون ذاته.

والنقطة الرئيسية عند بحث الدين هي أن نعرف ما إذا كان الدين يتعرف على ما هو حقيقي، أعني على الفكرة، في شكلها المجرد والمنفصل فحسب، أم أنه يدركها في وحدتها الحقيقية، أي ما إذا كان الدين يصور الله بطريقة مفارقة، وفي صورة مجردة على أنه الوجود الأسمى، رب السماوات والأرض الذي يحيا في مجال بعيد منعزل عن العالم الواقعي للناس، أم يصورة في وحدته بحيث يظهر الله بوصفه اتحاد الفردي والكلي، ويتخذ الفردي نفسه طابع الوجود الحقيقي والإيجابيَ في فكرة التجسيد. إن الدين هو المجال الذي تقدم فيه الأمة لنفسها تعريفًا لما تعتقد أنه الحقيقي، وهو تعريف يتضمن كل ما ينتمي إلى ماهية الموضوع الذي ترد طبيعته إلى تعين بسيط أساسي بوصفه مرآة لكل تعين، وبوصفه النفس المتغلغلة في كل شيء جزئي، ولذلك فإن

تصور الله يشكل الأساس العام لشخصية كل شعب من الشعوب.

من هذه الزاوية يرتبط الدين أوثق ارتباط بالمبدأ السياسي، فلا يمكن أن توجد الحرية إلا حيث ينظر إلى الفردية على أنها تمتلك وجودها الإيجابي والواقعي في الوجود الإلهي، ويمكن أن يفسر هذا الارتباط بطريقة أخرى على النحو التالي: إن الوجود الدنيوي- بوصفه وجودًا زمنيًا زائلًا فحسب، ينشغل بالمصالح أو الاهتمامات الجزئية، وهو بالتالي نسبي وغير مشروع. وهو لا يبرر ذاته إلا بمقدار ما تكون النفس الكلية، التي هي مبدؤه، والتي تشيع فيه، مبررة على نحو مطلق، وهي لا يمكن أن يكون لها هذا التبرير ما لم ينظر إليها على أنها التجلي المحدد، والوجود الظاهري للماهية الإلهية.

وهذا ما نعنيه بقولنا إن الدولة تعتمد على الدين. وهذه عبارة تتردد كثيرًا في عصرنا الحاضر، على الرغم من أن قائليها لا يعنون بها- في الأعم الأغلب- سوى أن الأفراد من الرعايا، بوصفهم أناسا يخشون الله، يصبحون أكثر استعدادًا للقيام بواجبهم ما دامت خشية الله تجر في أعقابها، بصورة طبيعية، طاعة الملك والقانون. بل إن هذه الخشية، ما دامت تعلي من شأن العام وترفعه فوق الخاص، يمكن أن تنقلب ضد هذا الأخير وتصبح متعصبة، وتعمل على إثارة القلاقل بعنف هدام ضد الدولة، وضد مؤسساتها وتنظيماتها؛ ولذلك فإن الشعور الديني لا بد أن يكون، كما يقال، متزنًا، وأن يحتفظ بدرجة، معينة من الهدوء والسكينة لا يثور ولا يغضب ضد ما ينبغي عليه أن يدافع عنه ويحافظ عليه. ذلك لأن إمكان حدوث هذه الكارثة كامن في هذا الشعور على الأقل.

وعلى حين أن الموقف السابق أخذ برأي سليم يقول إن الدولة تقوم

على الدين؛ فإن الوضع الذي حدده للدين يفترض أن الدولة موجودة بالفعل، وأن الدين لكي يدعم الدولة لا بد له، وبالتالي، من أن يدخل في قلبها في دهاء حتى يتغلغل في قلوب الناس. صحيح أن الناس لا بد لهم أن يتدربوا على الدين؛ لكن لا ينبغي أن يكون ذلك بوصفه شيئًا لم يوجد بعد. ذلك لأن قولنا إن الدولة تتأسس على الدين، وأن جذورها تضرب فيه بعمق، يعني أساسًا أن الدولة خرجت من الدين، وأن هذا الاشتقاق لا يزال مستمرًا الآن وسوف يستمر دائمًا في المستقبل؛ أعني أن مبادئ الدولة ينبغي أن ينظر إليها على أنها صحيحة في ذاتها ولذاتها، وهو ما لا يكون ممكنًا إلا إذا نظرنا إلى هذه المبادئ بوصفها تجليات متعينة للطبيعة الإلهية. ومن ثم فإن صورة الدين تحدد صورة الدولة ودستورها، فالأخير نشأ بالفعل في أحضان دين جزئي معين تؤمن به الأمة وهكذا نجد أن الدولة الأثينية أو الرومانية ما كان يمكن لها في الواقع أن تكون ممكنة إلا بارتباطها بصورة خاصة من صورة الوثنية Heathenism التي كانت قائمة بين هذه الشعوب، تمامًا كما أن الدولة الكاثوليكية روحًا ودستورًا يختلفان عن روح الدولة البروتستانتية ودستورها.

فإذا كان ذلك النداء، وذلك الالحاح والمجهود الذي يبذل لكي نزرع الدين في قلب المجتمع، محرد صرخة قلق تطلب النجدة، كما تبدو في الغالب، تعبر عن خطر اختفاء الدين، أو كونه على وشك الاختفاء تمامًا من الدولة- فإن هذا يمكن أن يكون في الواقع شيئًا مرعبًا، وربما أشد سوءًا مما تدل عليه هذه الصرخة. فهذه الأخيرة تتضمن الإيمان بملاذ ضد الشر، هو زرع الدين وغرسه على حين أن الدين ليس شيئًا ينتج على هذا النحو على الإطلاق، بل إن إنتاجه لنفسه (الذي لا يمكن أن يكون

على خلاف ذلك) يكمن فيما هو أعمق من ذلك بكثير.

وهناك حماقة أخرى مضادة نلتقي بها في عصرنا الحاضر، وهي حماقة الزعم باختراع وتطبيق الدساتير السياسية بطريقة مستقلة عن الدين، فالمذهب الكاثوليكي- على الرغم من أنه يحمل إسم الدين المسيحي مثله مثل المذهب البروتستانتي- يعترف للدولة بالعدالة والأخلاق السياسية للدستور عن ارتباطه الطبيعي- ضروري للمحافظة على الطابع الخاص لهذا الدين، الذي لا يعترف أن العدالة والأخلاق مستقلان وجوهريان. ولكن حين تحرم مبادئ التشريع السياسي ومؤسساته على هذا النحو من القمية الذاتية، وتنفصل عن ملاذها الأخير، ملاذ الضمير، ذلك المستقر الهادئ الذي يرتكز عليه عرش الدين، فإن هذه المبادئ والمؤسسات تصبح مفتقرة إلى أي مركز حقيقي، بنفس الدرجة التي تضطر معها إلى أن تبقى مجردة وغير متعينة.

ولو أننا لخصنا ما سبق أن قلناه عن الدولة حتى الآن لوجدنا أننا أطلقنا على مبدأها الحيوي، بقدر ما يؤثر في الأفراد الذين تتألف منهم، إسم: الأخلاق الاجتماعية Sittlichkeit. وتشكل الدولة بقوانينها، وتنظيماتها، ومؤسساتها حقوق أفرادها. كما أن سماتها الطبيعية، أي جبالها وهواءها، ومياهها، تشكل بلدهم، ووطنهم الأم، وملكيتهم المادية الخارجية. وتاريخ هذه الدولة هو أعمال هؤلاء الأفراد، وما قام به أسلافهم ينتمي إليهم ويعيش في ذاكرتهم. فهم يستحوذون على ذلك كله، كما أن هذه العوالم تستحوذ عليهم لأنها تؤلف وجودهم وكيانهم.

إن خيالهم ينشغل بالأفكار التي تكون ماثلة له على هذا النحو- على حين أن الأخذ بهذه القوانين، وبوطن له مثل هذه الأوصاف هو التعبير

عن إرادتهم. وهذه الكلية الشاملة الناضجة هي التي تؤلف كيانا واحدا، كما تؤلف روح شعب واحد. وإليها ينتمي الأعضاء الأفراد، بحيث يكون كل فرد هو ابن أمته، وفي نفس الوقت، وبقدر ما تخضع الدولة التي ينتمي إليها للتطور- هو ابن عصره. فلا أحد يتخلف عن عصره، والأصعب من ذلك أن يحاول أحد تجاوزه إن هذا الوجود الروحي (روح عصره) ينتمي إليه، وهو من جانبه يعد ممثلا له، فلقد نشأ منه ويعيش فيه. فقد كان لكلمة أثينا، بين الأثينيين، معنى مزدوج فقد كانت تعني أولا مجموعة من المؤسسات السياسية، لكن كان لها معنى ثان لا يقل أهمية عن الأول. هو تلك الالهة، التي تمثل روح الشعب ووحدته.

هذه الروح الخاصة بشعب ما هي روح جزئية معينة، وهي كما قلنا منذ قليل تتشكل وفقًا لدرجة تطوره التاريخي. هذه الروح إذن تشكل أساس وجوهر تلك الأشكال الأخرى لوعي أمة والتي سبق أن أشرنا إليها. ذلك لأن الروح لا بد أن تصبح في مرحلة الوعي الذاتي موضوعا لتأمل نفسها، وتتضمن الموضوعية في المرتبة الأولى ظهور الاختلافات التي تشكل مجموعة من المجالات المتميزة للروح الموضوعي، وبنفس الطريقة التي يكون بها وجود الناس منحصرًا في تلك المجموعة من القوى، والملكات التي تنتج بدورها تلك النفس عندما تتخذ صورة مركزة في وحدة بسيطة. وهي على هذا النحو فردية واحدة، وعندما تتمثل في ماهيتها على أنها الله، يحترمها الناس ويقدرونها في مجال الدين. وهي نفسها تكون موضوعا للتأمل الحسي في الفن، وموضوعا للفهم والتصور العقلي في الفلسفة. هذه الصور والأشكال المختلفة تعتبر الهوية الأساسية [illegible]

مع روح الدولة. فالدستور السياسي المعين لا يمكن أن يوجد إلا مرتبطًا بدين معين. تمامًا كما أنه في الدولة المعينة لا يمكن أن توجد إلا فلسفة معينة أو نوع معين من الفن.

والملاحظة الثانية هي أن الروح القومية الجزئية ينبغي أن تعامل على أنها فرد فحسب في مسار التاريخ الكلي، لأن هذا التاريخ هو معرض التطور الإلهي المطلق للروح في أعلى صورها، أعني ذلك التقدم التدريجي الذي تبلغ بواسطته حقيقتها ووعيها بذاتها. والصور التي تتخذها مراحل التقدم هذه هي (الأرواح القومية) المميزة في التاريخ، وهي الطابع الخاص لحياتها الأخلاقية، وحكومتها، وفنها، ودينها وعلمها. ويعتبر تحقيق هذا التقدم بدرجاته المتعددة الدافع. الذي لا حد له لروح العالم، كما أنه هدف نزوعها الذي لا يقاوم، ذلك لأن هذا التقسيم إلى أجزاء عضوية والتطور الكامل لكل عضو فيها هو فكرة هذه الروح والتاريخ الكلي لا هم له غلا أن يبين كيف أن الروح تصل شيئًا فشيئًا إلى التعرف على الحقيقية والأخذ بها، وهكذا يبزغ فجر المعرفة، وتبدأ في اكتشاف المبادئ البارزة، إلى أن تصل أخيرًا إلى الوعي الكامل.

والآن، ويعد أن عرفنا الخصائص المجردة لطبيعة الروح، والوسائل التي تستخدمها لتحقيق فكرتها، والشكل الذي تتخذه الروح في تحقيقها الكامل في الوجود، أعني الدولة: فلا شيء يبقى بعد ذلك لندرسه في هذه المقدمة سوى: مجرى التاريخ الكلي وهو موضوع المحاضرة القادمة.

إلى اللقاء...

فردريك هيجل

فهرس المحتويات

تقديم 5

الفصل الأول: عصر هيجل وتواريخ هامة في حياته 8

أهم الأحداث التي وقعت في عصر هيجل 8

الفصل الثاني: هيجل (حياته وأفكاره) 22

هيجل نسيج المتناقضات 24

1 - شقيقته تروي قصة حياته 26

4 - هيجل في توبنجن 28

5 - العمل في برن Berne 30

6 - هيجل يكتب في بينا المقالات السبع الأولى 1803/1801 32

7 - الزواج والاستقرار 34

8 - قمة المجد: هيجل في برلين 35

الفصل الثالث: دراسة لفلسفة التاريخ كما يراها هيجل 38

1 - محاضرات في فلسفة التاريخ 38

2 - طرق الكتابة التاريخية 40

أولًا- التاريخ الأصلي 41

ثانيًا: التاريخ النظري 46

ثالثًا : التاريخ الفلسفي 51
الأساس الجغرافي للتاريخ 71
الفصل الرابع: الأساس الجغرافي لتاريخ العالم عند هيجل 74
1 - الأرض المرتفعة 86
2 - سهول الوديان 87
3 - الأرض الساحلية 88
الفصل الخامس: تصنيف المعطيات التاريخية عند هيجل 108
الفصل السادس: المناخ الفكري في عصر «هيجل» 119
الفصل السابع: الضمير عند هيجل 124
الأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير 124
الأخلاق الاجتماعية أو الحياة الأخلاقية كما يراها هيجل 132
1 - الأسرة 132
2 - المجتمع المدني 136
3 - الدولة 141
اتهامان لهيجل حول نظريته للدولة 148
الفصل الثامن: محاضرات هيجل في فلسفة التاريخ 154
تقديم بقلم: كارل هيجل 158
محاضرة هيجل 159